اسم الكتاب وموضوعه التذكرة في علم الكلام
وهو كتاب يعرض من أول الفصل الأول للتوحيد وبقية الكلام عن
عقائد المعتزلة ومذاهبهم

اسم المؤلف لم يعلم

تاريخ المخطوط ٦٢٧ هـ عدد الأوراق ٢٦٦ القياس ٢٢×١٥ سم

الملاحظات
نسخة جيدة

ويدل على ان يعرف الانسان ان له وجميع العالم خالقا وانه حي قادر على ما لا نهاية له
عالم بكل شي سميع بصير غني وانه كذلك لذاته لم يزل ولا يزال وانه لا ثاني له
وانه عز وجل لا يشبه الاشيا ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من الحدوث والنقص
والعجز والجهل والزوال وانه تعالى لا يدرك بالحواس ولا الحاجة الى شي تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وهذا الذي يجب معرفته على المكلف من باب التوحيد واما العدل
فيجب على المكلف ان يعلم ان افعال الله تعالى حكمة وصواب وحق وعدل وانه كلف عباده
عباده ما يطيقون وامر بالحسن ونهى عن القبيح ويريد الطاعات ويكره المعاصي
والعقوبة حسن ويثيب المطيع ويعوض المولم فهذه مسايل الاثبات واما مسايل النفي منه فهي
ان يعلم المكلف ان الله سبحانه لا يفعل العقوبة احسن ولا القبايح والمعاصي ولا يريدها
ولا يرضى بالكفر ولا يحب الفساد ولا يكره الطاعات ولا يسخطها ولا يكلف عباده
ما لا يطيقون ولا يعذب احدا على غير فعله ولا يلوم احدا على صنيع غيره ولا يظلم
الناس شيا ولكن الناس انفسهم يظلمون وانه لا يامر بالفحشا ولا ينهى عن العدل
والاحسان بل هو تعالى كما قال تعالى يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن
الفحشا والمنكر ويجب على المكلف ان يعلم ان محمدا عليه السلام وغيره من
الانبيا صادقون وان ما جاوا به حق وصواب وانه يجب علينا التزام شريعة محمد عليه
السلام والعمل بها فهذا هو الكلام في تعرفه ما تضمنه الكتابة وقسمته واما
الفصل الثاني وهو انه يجب العدل في هذه المسايل اعتقادا عن تقليد الرؤسا فهذا
هو مذهبنا والخلاف في ذلك مع الحشوية وقوم من المتكلمين اما الحشوية فانهم
يقولون ان التقليد في ذلك كافي وانه لا يجب النظر وما استدلالا في ذلك واما من ذهب
الى جواز التقليد في ذلك من المتكلمين فقالوا ان مقلد الحق ناج والدليل على صحة ما
ذهبنا اليه وجهان احدهما ان المقلد لا يامن خطا من قلده وسايرا امر على ما لا يامن
المركوب خطا فيه اما ان المقلد لا يامن خطا من قلده فالذي يدل على ذلك انه لا يامن
لا كمل له بالعلم والتقليد ليس بعلم اما انه لا يامن لا كمل له بالعلم فالذي يدل على ذلك
انه ما دام مجوزا للحق وبالفاسد في التجويز واما ان التقليد ليس بعلم فلانه

التقليد هو قبول قول الغير من غير ان يطالبه بحجة ولا بصيرة ولا شك
ان العلم بخلاف ذلك فثبت ان المقلد لا يأمن خطأ من قلده واما انه اقدام على
ما لا يأمن كونه خطأ قبيح فالذي يدل عليه ما نعلمه في الشاهد من انه يقبح من
الواحد منا ان يخبر بخبر لا يأمن كونه كذبا وانما قلنا ذلك لأن العقلاء يذمونه
على ذلك والعقلاء لا يذمون احدا على فعل الا وذلك الفعل قبيح وانما قبح منه ذلك لكونه
اقداما على ما لا يأمن كونه خطأ بدليل انه لو أمن ذلك لم يقبح منه فاذا شاركه
التقليد في كونه اقداما على ما لا يؤمن كونه خطأ وجب ان يشاركه في القبح
لأن الاشتراك في علة الحكم يوجب الاشتراك في الحكم ولا اعتراض على التعليل بالنقض
فثبت ان التقليد في مسائل الاعتقاد قبيح ولا يجوز علمه لا يعتمد عليه الوجه الثاني
انا لا نكون بتقليد اسلافنا اولى من اليهود والنصارى بتقليد اسلافهم في مذاهبها
وكذلك سائر المبطلين ولا يخلو المكلف اما ان يقلد جميع ارباب المذاهب او لا
يقلد احدا منهم او يقلد بعضا منهم دون بعض لا يجوز ان يقلد جميع ارباب المذاهب
لانه يؤدي الى اعتقاد المتناقضات فيقلد من يثبت الصانع ومن ينفيه ومن يجبره
ومن يشبهه ومن يعدله ومن يجوره وكل ذلك باطل لا يجوز الاعتماد عليه ولا
يجوز ان يقلد بعضا منهم دون بعض لانه يكون تمييزا لذلك البعض من غير بصيرة
وذلك لا يجوز فعلم ثبوته ان يترك التقليد ويطرحه ويعتمد على النظر في الادلة
والبراهين فان قيل بانا نقلد الزاهد المتشدد لان النفس الى تقليده اسكن وظاهره
يقضي انه بالحق اولى لاجل زهده مزية له على غيره قلنا انه مع زهده وظاهره
بالعفاف يجوز ان يكون مبطلا في اعتقاده وملتبسا لجهله فلا يحصل الامان من
الخطأ بتقليده وبعد فان الزاهد ليس يحاج له من الباطل الا ترى ان الرهبان من
النصارى قد بلغوا غاية قصوى من الزهد وهم مع ذلك مبطلون في كثير مما يدينون به
وبعد فان كل فرقة منهم ينتسب بالزهد والعفاف فيجب على هذا ان يجوز تقليدهم
مع اختلافهم وهذا يوجب الرجوع الى ما ذكرناه من اعتقاد المتناقضات وذلك
باطل فان قيل انا نقلد الاكثر عددا لان النفس تسكن الى ما عليه الاكثر
فيكون الكثرة مزية لهم يؤكد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال عليكم

نمبر ۲۰ هذه التذكرة فليعلم [illegible] لابي طالب الحسني الهاروني وعلم الكلام

بالسواد الاعظم قلنا الجواب عن ذلك من وجوه احدها ان الكثرة ليست بدليل
على الحق ولا القلة علامة للباطل لانهم مع كثرتهم يجوز ان يكونوا مبطلين
فيما يدينون به الا ترى ان النبي صلى الله عليه لما بعث ودعا الخلق الى اتباع الحق
الذي جاء به كان المكذبون له اضعاف المصدقين له فلو كانت الكثرة دلالة على الحق
لكان المخالفون له في ذلك اليوم اولى بالحق منه ومن الموافقين له وذلك باطل الوجه الثاني
ان الكثرة لو كانت دلالة الى الحق لادى الى ان ينتقل المكلف من مذهب الى مذهب بان يتغير
احوالهم بان يصير الاكثر اقل والاقل اكثر وذلك باطل الوجه الثالث ان الكثرة لو كانت
دلالة على الحق والقلة دلالة على الباطل لما ذم الله تعالى الاكثرين ومدح الاقلين في آيات
كثيرة من القرآن الكريم نحو قوله وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان
يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون
ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا وقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقوله
واكثرهم للحق كارهون الى غير ذلك وقال تعالى في مدح القلة وان كثيرا من الخلطاء
ليبغي بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وقال وقليل من عبادي
الشكور وقال وما آمن معه الا قليل وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم
او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم الى غير ذلك فثبت ان الكثرة ليست بدلالة على
الحق ولا القلة دلالة على الباطل وقد روي ان الحارث بن حوط قال لامير المؤمنين
علي عليه السلم اترى يا امير المؤمنين ان اهل الشام مع كثرتهم على الباطل وان اهل العراق
مع قلتهم على الحق فقال له يا حار انه لملبوس عليك ان الحق لا يعرف بالرجال وانما الرجال
يعرفون بالحق فاعرف الحق تعرف اهله قلوا ام كثروا واعرف الباطل تعرف اهله قلوا ام
كثروا فنبه عليه السلم على ان الحق والباطل لا يعرفان بالقلة ولا بالكثرة واما ما روي عن
النبي صلى الله عليه وآله في قوله عليكم بالسواد الاعظم فمعناه ان الامة متى اجمعت على حكم شرعي
وجب المصير اليه ولا تعداك له فاما حمله على غير ذلك فلا يصح لان السواد الاعظم ان اريد
به الجمع الكثير فقد يكون فيهم من يقول بالتوحيد ومن يقول بالتشبيه ومنهم من يقول
بالعدل ومن يقول بالتجوير ولا يجوز من النبي عليه السلم بان يأمر باتباع من هذا حاله لانه

يؤدي الى اعتقاد المنافيات كما قدمنا فان قيل الشيعة يجوزون تقليد النبي صلى
الله عليه وعلى آله فكيف تمنعون من التقليد على الاطلاق قلنا معاذ الله
ان يكون اتباعنا للنبي صلى الله عليه وآله تقليدا اذ انما اتبعناه بعد لزوم الحجة
وظهور المعجزات الدالة على صدقه وصحة ما جاء به فلم نتبع سبيل الجاهلية في
دفعه الا بالمكابرة ولذلك اتبعناه فان قيل اليس قد جوزتم للعامي تقليد العلماء
في مسائل الفقه فكيف تمنعون من التقليد قلنا ان ذلك ليس بتقليد لانه يستند
الى دليل قاطع وهو قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فامر سبحانه
من لا يعلم بسؤال العلماء فالسائل يكون متبعا لهذا الدليل وبعد فان الامة اجمعت
على جواز رجوع العامي الى العلماء في مسائل الفروع فرجوعه اليهم هو عمل بمقتضى
هذا الدليل فلا يكون ذلك تقليدا لان التقليد لا يستند الى دلالة اصلا على ما
تقدم وبعد فانا لا نجوز للعامي ان يعتقد صدق ما يقوله العالم والقطع عليه وان
خلافه كذب وانما الذي جوزناه له هو ان يعمل بقوله فقط ولا يسكن الى العلم بجواز
عند غلبة الظن الى صدق المخبر فيجب ان التقليد لا يجوز واما قول من يقول انه
يجوز تقليد المحق فهو غير صحيح لانه لا يتميز له المحق من المبطل الا بدلالة ومتى
اعتمد في تمييزه على غير الدلالة كان قد ركب التقليد وان ميزه عن غيره
بتقليد آخر فقد بينا ان التقليد قبيح ومما يؤكد قبح التقليد قول الله تعالى اذ تبرأ
الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا
لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم
وما هم بخارجين من النار وكفى بذلك زاجرا عن اتباع الرجال من غير تبصرة
ويؤكد ذلك ايضا ما رويناه بالاسناد الموثوق به الى النبي صلى الله عليه وآله
انه قال من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله وعن التدبر لكتابه والتفهم لسنتي
زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه الرجال وقلدهم فيه ذهب به
الرجال من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال وكفى بذلك

٢

زاجرا عن تقليد الرجال وباعثا على النظر والاستدلال وقوله عليه السلام
ذهب به الرجال من يمين الى شمال يحتمل معنيين اما ان يريد به سرعة تقلب
صاحب التقليد وكثرة طيشه وانه لا ثبات له على امر بل تنبذه الرجال من
هاهنا الى هاهنا واما ان يريد بذلك انهم يأخذون به من طريق النجاة التي هي منزلة
اصحاب اليمين الى طريق الهلاك التي هي منزلة اصحاب الشمال واذا انطبقت الادلة
من العقل والكتاب والسنة على قبح التقليد وذمه لم يجز للمكلف ان يقتصر عليه
في اصول دينه ووجب عليه الاعتماد على النظر والاستدلال فان قيل كيف يجوز ان
يكلف الواحد منا النظر مع انه يجوز كونه قبيحا في اول الامر لانه لا يعلم ان النظر
يؤديه الى العلم لا محالة لانه لو علم ذلك لكان عالما بالمعلوم الذي يريد تحصيله بالنظر
اذ من المحال ان يعلم العلم بشيء ولا يعلم ذلك الشيء ومتى كان لا يعلم كون النظر
مؤديا الى العلم جوز ان يؤديه الى الجهل والحيرة ولا يسكن الى قبح ما هذا حاله
فلا يصح مع هذا ان يكلف الواحد منا النظر قلنا الجواب عن هذا السؤال انا قد
علمنا من جميع العقلاء انهم يفزعون عند التباس الامور الى النظر ويرومون به
ايضاح المشكل وانفتاح المقفل ولولا علمهم بحسنه على سبيل الجملة لما حسن
منهم باجمعهم الفزع اليه عند التباس الامور واما الفصل الثالث وهو انه
يجب على المكلف الوصول في مسائل الاعتقاد الى العلم اليقين فهذا هو مذهبنا
والجملة وفي ذلك مع اصحاب المعارف وهم الجاحظ ومن قال بقوله فانهم يقولون
ان العلم بالديانات ضروري فلا يجب على المكلف تحصيله والدليل على صحة ما
ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه ان العلم لو كان بالديانات لو كان ضروريا
لكان العادم له معذورا ولا يشك ان العادم له ليس بمعذور اما انه لو كان
ضروريا لكان العادم له معذورا فلانه يكون من فعل الله سبحانه فيجري
مجرى القدرة والعقل والآلة وغير ذلك مما اذا عدمه المكلف كان معذورا
واما ان العادم لذلك ليس بمعذور فلان ذلك يوجب في الملحدة ان يكونوا

معذورين في نفيهم للصانع تعالى وإنكارهم له ولا شك أن هذا كفر منهم قال
به لأن المعلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله أن الكفار مأخوذون
بكفرهم ومعاقبون بجحودهم لربهم والقائل بأنهم معذورون يكون رادا لما
عرف من الدين باضطرار وذلك كفر بلا مرية فإن قيل إن الكفار لكانوا
ويجحدون ما يعلمون من الديانات فلذلك لم يكونوا معذورين قلنا إن إنكار ما
يعلم ضرورة ولا يجوز على العدد الكثير كما لا يجوز إنكار ما شاهد على
العدد الكثير وإنما يجوز ذلك على عدد يسير كالسوفسطائية فإنهم أنكروا
الضروريات ودفعوا المشاهدات لكنهم عدد يسير يجوز على مثلهم المواطأة
على ذلك أو يؤدي منهم باتفاق الحال فأما الخلق الذين لا يحصى عددهم فلا يجوز
ذلك عليهم وقد علمنا أن الكفار لا يحصون عددا فلا يجوز عليهم إنكار ما
علموه باضطرار فبطل ما أورده السائل وصح أن العلم بالديانات على غير
ضرورة الذي يدل على وجوب تحصيل العلم بما قدمنا ذكره من مسائل الاعتقاد
أن العلم بذلك لطف للمكلف في الواجبات العقلية وتحصيل اللطف فيما هذا
حاله واجب أما أن العلم بذلك لطف فلما ذكرناه ولأن معنى اللطف هو ما
يكون المكلف معه أقرب إلى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه
أو إلى أحدهما ولا شك أن هذا المعنى حاصل في العلم بما قدمنا ذكره من مسائل
الاعتقاد فإن المكلف متى علم أن له صانعا حكيما يثيبه إن أطاعه وإن عصاه
عاقبه فإنه يكون مع هذا العلم أقرب إلى فعل الطاعة وترك المعصية ممن
لم يعلم ذلك وتحقيق ذلك أن المكلف متى علم ما قدمنا ذكره فقد صار عالما
بأن النفع العظيم وهو الثواب الدائم متعلق بالطاعة فيدعوه علمه بذلك إلى
الصبر على فعلها وصار عالما بأن الضرر العظيم وهو العقاب الدائم متعلق
بالمعصية فيدعوه علمه بذلك إلى الصبر على تركها وشاهد ذلك أن من علم
أن في التجارة ربحا عظيما دعته معرفته بنفع التجارة إلى التمسك بها
فيكون مع علمه بذلك أقرب إلى الدخول فيها ممن لم يعرف ذلك من حالها

وكذلك فإن من عرف أن في الطريق خوفا شديدا فإن معرفته بذلك يدعوه إلى
تجنب ذلك الطريق وهذا معلوم عند كل عاقل فثبت أن العلم بما قدمنا ذكره
من مسائل الاعتقاد لطف للمكلفين في القيام بما كلفوه وأما أن تحصيل اللطف
الذي هذا حاله واجب فالذي يدل عليه أنه جرى مجرى دفع الضرر الذي هو
العقاب عن النفس وقد تقرر عند العقلاء وجوب دفع الضرر عن النفس إذا كان
المدفوع به دون المدفوع سواء كان الضرر مظنونا أو معلوما ألا ترى أنه لا فرق
عند العقلاء بين أن يشاهدوا سبعا ضاريا في طريق أو سما خلط في طعام وبين أن
يظنوه في أنه يجب عليهم دفع الضرر في الحالين جميعا فإذا تقرر ذلك ولا شك أن
ضرر العقاب مظنون للمكلف في أول أحوال التكليف عند أن يشاهد اختلاف الصنع
فيه أو يسمع اختلاف الناس في الأديان فإنه يحضر في تلك الحال خاطر مخوف للضرر
المخوف وهو العقاب فيجب عليه أن يدفع هذا الضرر الذي هو المخوف وأخوف
الضرر ضرر ولا يتم له دفعه إلا بالعلم من نفسه الخوف ما يأتي التجويز فثبت أنه يجب على المكلف
تحصيل العلم بما قدمنا من مسائل الاعتقاد ولا شك أنه لا يتم له تحصيله إلا بالنظر
في الأدلة والبراهين لأنه لو دعاه أو دعاه داع إلى أن يعتقد لما لم يعتقد ذلك عليه
على طريقة واحدة ودون شبهة ولأن العلم بالصحيح والفاسد من الاعتقادات
لا يحصل ببداية العقول كما يحصل العلم بأن العشرة أكثر من الخمسة ولا بالإحساس
بالحواس كما يحصل العلم بظلمة الليل وضياء النهار ولا بما يشبه ذلك من الأخبار
المتواترة كما يحصل العلم بمكة وبغداد ونحوهما من البلدان عند سماع أخبارها
ولا بالخبرة والتجربة كما يحصل العلم بأن الزجاج ينكسر بالأحجار وأن القطن يحترق
بالنار لأن العقلاء مشتركون في العلم بما ذكرنا وليسوا مشتركين في العلم بصحة
الصحيح وفساد الفاسد من الاعتقادات فإذا انتهض في ذلك ما ذكرنا من النظر في
الأدلة والبراهين فإن قيل فإذا كان الظن يقوم مقام العلم في باب المنافع والمضار
كما قدمتم ذكر ذلك في دلالة هذه فلماذا قلتم بوجوب المعرفة على المكلف
وهلا يجوز ثم له أن يقتصر على الظن ويكون ظنه أن له خالقا يثيب من أطاعه

وتفاوت من عصاه كان فى كونه اقرب الى فعل طاعته وترك معصيته
ومتى خرج من ذلك خرج من ان يكون كلامكم ومتى سلم ان اللطف لا يقوم مقام
العلم انتقض فى مقالكم قلنا ليس الامر كما توهمت وانا لا نقول بان اللطف يقوم
مقام العلم فى كل وجه وانما قلنا انه يقوم مقامه فى وجوب دفع الضرر ٥
وحسن جلب النفع وان كان للعلم مزية اخرى وهى ان الداعى الى جلب
النفع ودفع الضرر بالعلم اقوى وهذا معلوم لان احدنا اذا شاهد ضررا
كان داعيه الى توقيه اقوى من داعيه لو ظنه فاذا كان للعلم هذه المزية وجب
تحصيله لاجلها لان الذى دل على وجوب اللطف من كونه مقربا الى دفع ضرر
العقاب هو بعينه دال على وجوب تحصيله على ابلغ الوجوه فان اللطف لا يقوم
مقام العلم فى هذا الوجه فان قيل فاذا كنتم تعتبرون فى اللطف ان يقع على ابلغ
الوجوه واقواها كما ذكرتم فلا شك ان المعرفة الضرورية اقوى من
المكتسبة فهلا اقتصرتم بالمكلف عليها فان فيها بلوغ الغرض لا وفاء ومتى
حصل الغرض بها وهى من فعل الله سبحانه لم يحسن منه ان يكلفنا تحصيلها لان فعله
متى قام مقام فعلنا فى حصول مصلحتنا لم يحسن منه ان يحملنا المشاق لاجل امر يمكن
حصوله بدون المشقة لان ذلك يلحق تكليفه ايانا المعرفة بالعبث وقبحه معلوم
ضرورة او يكون الغرض بها نيل الثواب فقط وذلك لا يجوز ان يكون سببا
لوجوبها لان الثواب نفع وتحصيل النفع لا يجب فكيف يجب شى لاجله ٥
قلنا الجواب عن ذلك ان الضرورية لا تقوم مقام المكتسبة فى كونها
لطفا واوقع على ابلغ الوجوه لان الضرورية تحصل فينا من قبل الله سبحانه
ولا مشقة علينا فى حصولها لنا ولا مؤنة بخلاف المكتسبة فانها لا تحصل الا بعد
تحمل مؤنة النظر ومشقته ومعلوم ان الواحد منا على حفظ ما حصل له بمشقة
وحياطته والعمل بمقتضاه يكون احرص منه على ما لا يكون كذلك ٥
وذلك ظاهر فيما بيننا الا ترى ان احدنا تكون عنايته فى حفظ ما ٥
اكتسبه من المال او عمره من المنازل وصيانته واصلاحه

اعظم من عنايته فيما ورثه او وهب له وليس ذلك الا لان احدهما حصل وهو
المكتسب حصل بكد ومشقة دون الموروث والموهوب واذا ثبت ذلك وكانت
المعرفة المكتسبة لا تحصل الا بالمشقة الشديدة دون الضرورية كان المكلف
الى حفظها والعمل بمقتضاها عن الانصراف الى القبائح والاقدام على الواجبات
اقرب فلذلك لم تكن الضرورية قائمة مقام المكتسبة فى هذا الباب وكلفناها
لاجل هذه الفائدة لا لاجل مجرد الثواب فبطل ما اورده السائل فان قيل
لو كانت المعرفة بالله تعالى واجبة علينا لوجب ان نكون عارفين بها قبل ان نفعلها
لنكون متمكنين من الاتيان بها اذ لو لم نكن عارفين بها لكان تكليفنا اياها
تكليفا لما لا نعلم وذلك قبيح بلا خلاف بين العقلاء ومتى علمناها فقد صارت حاصلة
ومن المحال ان نكلف تحصيل ما هو حاصل قلنا الجواب ان الافعال التى يرد ٥
التكليف بها على ضربين مبتدا او متسبب فما كان منها مبتدا فلا بد ان يعرفه
المكلف بعينه ليتمكن من الاتيان به وما كان متسببا فان معرفة سببه تقوم
مقام معرفته فى حسن تكليفه لان الغرض هو التمكن من الاتيان به وذلك يحصل
بمعرفة سبب الفعل كما يحصل بمعرفة نفس الفعل الا ترى انه يحسن من الواحد منا
ان يامر غيره باصابة من يستحق الاصابة بان يرميه بسهم وان لم يكن عارفا
بعينها وهو الرمى وكيفيته الحركة فى الدفع والارسال فى السمت المخصوص فقام
مقام معرفته بنفس الاصابة دون امره له بها اذا كان عارفا بنفس الاصابة كذلك فى
مسالتنا فان المعرفة متسببة لانها مسببة عن النظر فقامت معرفة النظر الذى
هو سببها مقام العلم بها فى حسن تكليفنا تحصيلها ولم يؤد ذلك الى قبح المحال
كما توهمه السائل فان قيل لو كانت المعرفة بالله تعالى واجبة علينا لما صح
انا نعلم وجوبها من دون العلم بمن اوجبها ومتى علمناه تعالى قبل العلم بوجوب
معرفته استحال ان يكلفنا تحصيل المعرفة لانها حينئذ حاصلة لنا قلنا ا
الجواب عن ذلك انه لا يلزم فى كل واجب ان يعرف الموجب له قبل

العلم بوجوبه بل يكفي في ذلك ان يعرف الوجه المقتضي لوجوبه وان لم
يعرف الموجب له الا ترى ان الواجبات العقلية نحو رد الوديعة وقضاء
الدين وشكر المنعم وما اشبه ذلك يعرف العقلاء كلهم وجوبها وان لم
يعرفوا من اوجبها بل ربما يكون فيهم من يجحد الصانع الموجب لها تعالى ذكره
ولم يقدح ذلك في علمه بوجوب هذه الواجبات كذلك معرفة الله تعالى فانا انما
نعرف وجوبها لما عرفنا الوجه المقتضي لذلك وهو كونها لطفا جارية مجرى
دفع الضرر عن النفس على ما سنبينه وان لم نعرف الموجب لها وليس كذلك
الواجبات السمعية نحو الصلاة والزكاة وغيرهما فانا لا نعرف وجوبها
ولا نعد للعلم بمن اوجبها وهو الله سبحانه لان العلم بالشرعيات مترتب على
العلم بالله سبحانه ومتاخر عنه فانا ما لم نعلم ان للعالم صانعا حكيما لا يكون عليه
الكذب ولا شيء من فنون القبائح لم يمكنا العلم بصحة السمع الذي هو ادلة
الواجبات السمعية فصح الفرق بين الموضعين واعلم ان صاحب هذا الكتاب رضي
الله عنه قد اشار الى ما قدمنا من ان وجه وجوب معرفته تعالى عفاك
هو كونها لطفا في فعل الواجبات والانصراف عن القبائح حيث قال ان
المكلف من عرف ما قدمنا من الحجج الصحيحة كان على ثقة من امره وبصيرة فيما
يعزم عليه في معاده امنا من ان يشتبه له عن الحق المطلوب ويوقعه في
الضلالة الطالبون مسكنا من ان ارشاد للضالين واستنقاذ المبطلين
واذا كان للعلم بما قدمنا من مسائل عفاك هذا الخطر الذي ذكره
رضي الله عنه من الدعاء الى فعل الواجبات والانصراف عن فعل القبائح
وجب تحصيله كما قدمنا فصح بهذه الجملة انه يجب الوصول فيما قدمنا من مسائل
عفاك الى العلم اليقين ونحن نشرع في ذكر الادلة الدالة على هذه
الابواب على ضرب من الاختصار والايجاز ليكون ذلك ذريعة الى معرفة
ما تضمنه الكتب الكبار ان شاء الله سبحانه باب الدلالة على ان

واما الموضع الرابع في طرق صحته فاعلم ان طرق صحة الحد ثلاث احدها
ان يطرد فيه المعنى وينعكس والثاني ان لا يشتبه باحد اللفظين ويسمى بالحد
والثالث ان يكون المعنى فيه سابقا الى افهام السامعين من اهل ذلك الفن فهذا هو
الكلام في الحد وما يتعلق به واذ قد فرغنا من ذلك فلنتكلم في الموضع الاول وهو
الكلام في حقائق الالفاظ التي قدمنا ذكرها اما الدلالة فهي في اصل اللغة
العلامة على الشيء واما الدليل فقد يذكر ويراد به ما هو المفهوم في اصل اللغة
وقد يذكر ويراد به ما هو المفهوم في اصطلاح المتكلمين فاذا ذكروا وارادوا به
ما هو المفهوم في اصل اللغة فهو المرشد المعرف لهم احوال البلاد قال الشاعر
اذا الدليل استاف اخلاق الطرق وقيل قد يراد به اخر اخلاف الطرق وقد
قيل انه يذكر ويراد به الفاعل للدلالة كما روي في بعض الادعية في الدعاء الى الله
تعالى يا دليل المتحيرين فان صح ذلك فمعناه يا فاعل الدلالة لهم واذا ذكر
الدليل في عرف المتكلمين فمعناه ومعنى الدلالة واحد وهو ما اذا نظر الناظر
فيه على الوجه الصحيح حصل له العلم بالمدلول عليه ونريد بالوجه الصحيح تكامل
الشروط وهي ستة ثلاثة منها شرط في حصول النظر وثلاثة شرط في توليده
للعلم اما الثلاثة التي هي شرط في حصول النظر فاحدها ان يكون فاعله قادرا
لان النظر فعل والفعل لا يصح الا من قادر وثانيها ان يكون محله مبنيا
بنية مخصوصة وهو القلب لانه ليس كل محل فيه حياة يصح حلول النظر فيه
ولهذا فان الواحد منا يجد كونه ناظرا كانه من جهة صدره وثالثها
ان يكون مجوزا غير قاطع لان من قطع على صحة شيء او فساده لم يمكنه
ان ينظر فيه واما الثلاثة التي هي شرط في توليده للعلم فاحدها ان يكون
الناظر عاقلا لان من لا عقل له لا يمكنه اكتساب شيء من العلوم لان
العلوم لا تستند الا اليه لا بد لها من اصول ضرورية ترجع اليها ولهذا فان
الصبي والمجنون لا يصح منهما اكتساب شيء من العلوم لما لم يتكامل في حقهما علوم

... على الماء بالدليل الذي ينظر فيه ان ... معلم
وما يتصل به ... الدليل لم يمكنه ان يتوصل بنظره الى العلم بالمدلول عليه ع

للتفكر والنظر ان يكون الناظر عالما بوجه دلالة الدليل وهو
كيفية التعلق بين الدليل والمدلول عليه لانه لو لم يعلم ذلك لم يحصل له
العلم بالمدلول عليه فانه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول عليه ولولا
لم يكن بان يدل عليه اولى من ان لا يدل او اولى من ان يدل على غيره لفقد
التعلق ولهذا قلنا انه لا بد من تعلق بين الدليل والمدلول عليه ووجه
التعلقات بين الادلة والمدلولات عليها اربعة تعلق اختيار وتعلق ايجاب
وتعلق امتناع وتعلق حسن فتعلق الاختيار هو تعلق الفعل بالفاعل ٥
فانه لولا المدلول عليه وهو الفاعل لما اختير الدليل الذي هو الفعل اي لما
وقع على وجه الاحسان وتعلق الايجاب هو انه لولا المدلول عليه لما
وجب الدليل اي لما ثبت على سبيل الوجوب وقد يكون بين الصفات
والذوات كما نقوله في معلول العلة فانه لولا ثبوت العلة وهي المدلول
عليه لما حصل موجبها وهو الدليل عليها وقد يكون بين الاحكام
والصفات كما نقوله في شغل المتحيز للجهة فانه لولا ثبوت المدلول عليه
وهو التحيز لما وجب الدليل عليه وهو شغل الجهة وقد يكون بين
ذات وذات اخرى كما نقوله في المسبب والسبب فانه لولا المدلول عليه
وهو النظر لما حصل المسبب وهو العلم واما تعلق الامتناع فمثاله ٥
مقارنة الحوادث للاجسام فانه لولا هذا الدليل لامتنع ثبوت المدلول
عليه وهو حدوثها واما تعلق الحسن فمثاله ما نقوله في صدق الرسل
عليهم السلام فانه لولا ثبوت المدلول عليه وهو صدقهم لما حسن فعل ٥
الدليل الذي هو اظهار المعجزات عليهم فمتى حصل بعض هذه الوجوه بين
الدليل والمدلول عليه وعلمه العاقل كان نظره مولدا للعلم فهذا هو
الكلام في حقيقة الدلالة والدليل بحسب هذا الموضع واما الجوهر
فقد يذكر ويراد به ما هو المفهوم في اصل اللغة ويذكر

[illegible]

ويراد به ما هو المفهوم في اصطلاح المتكلمين ويذكر ويراد به
~~ما هو المفهوم في اصطلاح المتكلمين ويذكر ويراد به~~ ما هو المفهوم
في وضع النصارى والفلاسفة المتقدمين اما الجوهر في اصل اللغة
فهو اصل الشي وسنخه الذي يخرج منه تقول جوهر هذا الثوب جيد اي
اصله الذي اخرج منه قال الشاعر من جوهر منه النبي المصطفى واما
الجوهر في اصطلاح المتكلمين فهو المختص بصفة لمقتضى حصوله عند وجوده
تلك الصفة هي المعبر عنها بكونه جوهرا واما الجوهر في وضع النصارى
والفلاسفة المتقدمين فهو الموجود لا في موضوع وغرضهم بالموضوع كل
محل محيز وليس كل محل عندهم موضوعا لانهم يقولون ان الهيولى محل
للصورة وليست بموضوع لما لم تكن عندهم متحيزة والجوهر ينقسم عند
الفلاسفة الى قسمين منه ما يفتقر الى محل ومنه ما لا يفتقر الى محل فالذي
يفتقر الى محل الصورة والذي لا يفتقر الى محل ينقسم الى قسمين احدهما واجب
الوجود بذاته وهو الباري عندهم والاخر واجب الوجود بعلته وهو
عندهم ينقسم الى قسمين احدهما له تعلق بالمادة وهي النفوس والاخر لا
تعلق له بالمادة وهي العقول عندهم واقوالهم هذه كلها باطلة
لانه لا دليل على شي مما ذكروه وسنبين بطلان ما ذكروه من الهيولى
والصورة في الدعوى الرابعة ان شا الله تعالى وكذلك تشبيههم للباري
تعالى بانه جوهر نبطله في مسئلة نفي التشبيه ان شا الله تعالى واما قول
النصارى بان الله تعالى جوهر فسنبين بطلان قولهم في باب نفي الثاني ٥
ان شا الله سبحانه فهذا هو الكلام في حقيقة الجوهر واما الجسم
فهو الجواهر المؤتلفة طولا وعرضا وعمقا قلنا الجواهر حيث لكي

وقلنا المؤلفة فصلنا بها من الجواهر الافراد وقولنا طولا احترازا به
من الخط وسائر انواع من التأليف فان الخط هو الجوهران او الجواهر
المؤلفة في سمت مخصوص والطول هو ائتلاف الجوهرين او الجواهر في
ذلك السمت المخصوص وقولنا وعرضا احترازا به السطح وسائر
انواعا اخر من التأليف وهو العرض فان السطح هو الجواهر المؤلفة
طولا وعرضا والعرض هو ائتلافها عن يمين الناظر وشماله وقولنا وعمقا
فصلنا به السطح والعمق هو ائتلاف الجواهر من جهة العلو الى جهة
السفل وهذه الحقيقة شبيه بوضع اهل اللغة فانهم لا يطلقون لفظ الجسم
الا على ما كان ذاهبا في جهة الطول والعرض والعمق وحقيقة
المحدث هو من اوجد بعض ما كان قادرا عليه وحقيقة المحدث هو
الموجود الذي لوجوده اول وان شئت قلت هو الموجود بعد العدم
وان شئت قلت هو الموجود الذي لا اول لوجوده لم يتقدمه عدم وان شئت قلت
هو الموجود فيما لم يزل واما الحاجة فهي تنقسم الى قسمين حاجة تقتضي
وحاجة دواعي سياتي بيانها في اثبات كونه تعالى عالما فمثال حاجة [illegible]
حاجة الفعل الى الفاعل فان الفعل موقوف في صحته وثبوته على الفاعل
ومن ذلك حاجة الجوهر الى الكون فانه محتاج في ثبوت كونه كائنا
الى الكون وفي صحته الى التحيز فهذا الموضع الاول وهو في حقائق الالفاظ
التي تقدم ذكرها واما الموضع الثاني في اثبات ما يحتاج الى اثباته
منها فالذي يحتاج الى اثباته منها هو القديم والمحدث والجسم والجوهر والعرض
اما القديم فهو الذي لاجله نصبنا الدلالة ونبين ثباته فيما بعد ان شاء الله تعالى

واما الجسم فهو معلوم ضرورة على سبيل الجملة فاما الجوهر فاذا اردنا
اثباته تكلمنا في اربعة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه والثالث
فيما يجوز على الجواهر من الصفات والاحكام وما يتبع ذلك من الاعراض
وما لا يتبع والرابع في ذكر الفائدة باثباته اما الموضع الاول وهو في حكاية
المذهب وذكر الخلاف فمذهبنا ان الجسم مؤلف من ذوات متحيزة وان كل
واحدة منها اذا انفردت لم تنقسم والخلاف في ذلك مع ضرار بن عمرو والنجارية
والفلاسفة اما ضرار والنجارية فانهم يقولون ان الجسم مؤلف من اعراض
وكانهم يشيرون الى هذه الصفات التي هي الالوان والروائح والطعوم
وما جرى مجراها واما الفلاسفة فانهم يقولون ان الجسم مركب من جزئين
معقولين غير محسوسين ولا متحيزين وهما الهيولى والصورة واما الموضع
الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في اربعة مواضع احدها في ان الجسم مركب والثاني في انه مركب من
هذا الجنس والثالث في اقل ما يتركب منه الجسم والرابع في ان الجسم اذا انقسم
انقسم الى حد لا يقبل التجزي والانقسام اما الموضع الاول وهو ان الجسم مركب
فذلك معلوم ضرورة على سبيل الجملة ولنكشف عن ذلك على سبيل التفصيل فنقول
ان في الاجسام ما يصعب تفكيكه وفيها ما لا يصعب تفكيكه فالاول الحديد
وما اشبهه والثاني الرمل وما اشبهه فلا بد من امر لاجله صعب وليس ذلك
الا التركيب واما الموضع الثاني وهو انه مركب من هذا الجنس الذي هو
ذوات متحيزة فالذي يبطل قول من قال انه مركب من اعراض وجهان احدهما
ان الاعراض غير متحيزة فلو تحيزت بعد ذلك لادى الى انقلاب جنسها وذلك
محال وكان يلزم من ذلك اذا افترق الجسم ان يخرج عن كونه متحيزا وذلك محال
ايضا وانما قلنا ذلك لانه اذا جاز في العرض ان ينقلب جنسه فيصير متحيزا اذا

احدهما

اجتمع جاز في المتحيز اذا افترقا ان يبطل حسه فيصير غير متحيز
لان احد المحالين اذا اجتمعا صح لا في اخر وان استحال لا في اخر ٥
وقد علمنا ان الجسم لا يخرج من كونه متحيزا بالافتراق الوجه الثاني
انا نقول لهم ما تريدون بالاجتماع اتريدون به المجاورة فذلك لا يصح
لانه فرع على التحيز ولا عرض غير متحيز فلو لم يكن متحيزا ٥
لا بعد تجاورها وهي لا تتجاور الا بان يكون متحيزة وقف كل واحد
من الامرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد منها وذلك محال
ام تريدون بالاجتماع ان بعضها حال في البعض الاخر فصار متحيزة
بعد ذلك فذلك لا يصح ايضا لان الحلول فرع على التحيز فان المعقول من
الحلول هو وجود الشي في غيره على حد يكون بمكانه او وجوده الى
وجود ذلك الغير وغيره لا على حد المجاورة فاذا لم يكن متحيزا لم
يصح حلول بعضها في البعض الاخر لما قدمنا فان الحلول هو وجود الشي من
حيث الافتراق والعرض متحيز وبهذه الطريقة يبطل قول الفلاسفة
ان الجسم مركب من هيولى وصورة لانهما متى كانا جميعا غير
متحيزين لم يكن احدهما بان يحل في الاخر اولى من العكس وان ارادوا
بالاجتماع ان الاعراض حلت في متحيز فكان يقتضي ان المحل وغيره لا يحلهما
فهو قول باطل لوجهين احدهما انا قد علمنا ان من الاجسام للصغيرة ما
فيه اعراض كثيرة ولم يعظم لاجل ما فيه من الاعراض والثاني انه كان يلزم
ان يدرك الجسم على احوال مختلفة لاختلاف ما يركب منه ومعلوم خلاف ذلك
واذا بطل ان يكون مركبا من جوهرين معقولين كما يقوله الفلاسفة
لم يبق الا انه مركب من ذوات متحيزة وهو الذي نقول واما الموضع
الثالث في اقل ما يأتلف الجسم من الجواهر فمذهبنا ان اقل ما يأتلف
الجسم منه ثمانية جواهر وذهب ابو القاسم البلخي الى ان اقل ما

يأتلف الجسم منه اربعة جواهر وذهب ابو الهذيل الى ان اقل ما يأتلف
الجسم منه ستة جواهر وحكي عن الاشعرية انه مؤلف من جزئين
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا ان المعقول من الجسم عند
اهل اللغة هو الذاهب في الجهات الثلاث ولا يعقل ذلك الا فيما ذكرنا
فمتى ائتلف جوهران في سمت الناظر يسمى خطا ويسمى ائتلافه طولا
ومتى ائتلف جوهران عن يمين الذاهب ويساره مع الخط يسمى سطحا ويسمى سطحا
ائتلافه عرضا ومتى تركب فوق السطح سطح مثله يسمى جسما ويسمى
ائتلافه طولا وعرضا وعمقا واما الموضع الرابع وهو ان الجسم
اذا انقسم ينقسم الى حد لا يمكن بعد ذلك قسمته فهذا هو مذهبنا
والخلاف في ذلك مع النظام والفلاسفة اما النظام فانه يقول ان
اجزاء الجسم لا نهاية لها واما الفلاسفة فانهم يقولون ان الجسم ينقسم
الى حد وان بلغ الحد يمكن ان يتصور انشاء كثيرة فاذا اخترنا امكن
قسمتها الى ما ينتهي لاحد غير متحيز ولانه يمكن ان يتصور انشاء كثيرة
بعد ذلك الى ما لا اخر له والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه النظام وجوه احدها انه لو انقسم الى ما لا نهاية له لوجب
في اصغر الاجسام ان يكون كاكبرها وذلك لا يجوز واما انه كان يلزم
ان يكون اصغر الاجسام كاكبرها فالذي يدل عليه ان الصغير متى كانت اجزاؤه
لا نهاية لها والكبير لا نهاية لها لم يكن احدهما اكثر من الاخر
لان ما لا نهاية له لا يجوز ان يكون اكثر مما لا نهاية له لان ذلك ينقض
القول بانه لا نهاية له واما ان ذلك لا يجوز فلانه كان يلزم ان يكون
حبة الخردل مثل السماوات والارض ومعلوم خلاف ذلك فان قيل الستم
تقولون ان ثواب النبي لا نهاية له وثواب المؤمن لا نهاية له ومع ذلك
ان ثواب النبي اكثر من ثواب المؤمن فكيف تقولون ان ما لا نهاية له لا يجوز

ان يكون اكثر مما لا نهاية له ٥ قلنا ان عرضنا بذلك ان كل
واحد منهما لا اخر لاجزائه واما في الوقت الواحد فثواب النبي
الذي يوفر عليه في ذلك الوقت اكثر مما يوفر على المومن من الثواب
في ذلك الوقت فلم يود ذلك الى محال وليس كذلك ما ذكرتم وبيانها
انه كان يلزم اذا ضعفنا حبة الخردل ثم ضعفناها على التدريج
ان لا نبلغ فيها الى حد وكان يلزم اذا ضعفنا اجزاها اجزا واوقف
جزو ان نبلغ اعنان السما ومعلوم خلاف ذلك وبالنهاية يجب
يلزم ان لا ننتهي بعد الواحد منا على نقل اصغر الاجسام لان اجزاه
متى كانت لا نهاية لها لم يمكنه نقلها لانه لان يوجد فيها اكوانا
يوجب انتقالها بعدد ما فيها من الاجزا وايجاد ما لا نهاية له في
الوقت الواحد محال وانما قلنا ذلك لانها متى كانت اجزاها كائنة
باكوان وجب في كل كون منها ان يكون غير الاخر لانها تتضاد
تتضاد بحسب تغاير الجهات فلهذا قلنا انه كان لا يصح من احدنا نقل الجسم
الصغير لانه لان يوجد فيه بعدد ما فيه من اجزاه اكوانا غير
مضادة لما فيه من الاكوان ولا يصح انتقاله فلما علمنا ان
الواحد منا يقدر على نقل الجسم الصغير ولا يصح منه ايجاد ما لا نهاية
له في الوقت الواحد بطل ان يكون اجزا الجسم لا نهاية لها ورابعها
انه قد ثبت بالدلالة ان الاجسام محدثة على ما ياتي بيانه فلو كانت
اجزاها لا نهاية لها لم يخل اما ان يمكن الزيادة عليها او لا يمكن
ان امكنت ادى الى تناهي ما لا نهاية له وذلك محال وان لم يمكن
الزيادة عليها ادى الى خروج الباري عن كونه قادرا وذلك لا يجوز
على ما ياتي بيانه وخامسها ان الجسم لو كانت اجزاوه لا نهاية
له للزم ان لا تقطع النملة للبقلة مع العلم انها تقطعه اما انه كان

يلزم ان لا تقطع النملة البقلة فلان اجزا البقلة متى كانت لا نهاية
لها لم تقطع جملة البقلة حتى تقطع بعضه وذلك البعض لا نهاية له
يقف قطعها لجملته على وجود ما لا نهاية له من الاكوان التي
بها قطعها البقلة ولا شك ان ما وقف وجوده على وجود ما لا
نهاية له استحال وجوده لانه لو ان قايلا قال لا ادخل هذه الدار
حتى ادخل ما لا نهاية له من الدور فانه متى صدق في كلامه لم يصح منه
دخول تلك الدار ولا وجه لاستحالة ذلك الا انه علق وجوده بوجود
ما لا نهاية له بدليل انه لو علقه بما له نهاية لصح وقوعه بان يحصل
الذي هو المشروط به فلهذا قلنا انه كان يلزم ان لا تقطع النملة
البقلة واما انها قد تقطعه فذلك معلوم ضرورة فان قيل ما الزمتمونا
ذكرتموه من استحالة قطع النملة البقلة لو كانت اجزا النملة
متناهية فيستحيل في المتناهي ان يقطع ما لا نهاية له فاما اذا كانت
اجزاوها لا نهاية لها لم يلزم ذلك لانه ليس بمستحيل فيما لا نهاية له ان
يقطع ما لا نهاية له قلنا انما ذكره السائل يكشف لنا ما الزمناه من
المحال بين ذلك انه يلزمه في النملة نفسها ان لا تقطع بجملتها حتى تقطع
بعضها ولا تقطع بعضها حتى تقطع ما لا نهاية له من اجزاها فيستحيل
كونها قاطعة ايضا لمثل ما قدمناه وهذا الدليل الذي ذكرناه
هو الذي اورده شيخنا ابو الهذيل على النظام فعند ذلك التجا النظام
الى القول بالطفرة وقال النملة تقطع بعض البقلة ثم تطفر البعض الاخر
لان لا يلزم المحال الذي تقدم ذكره وقوله هذا غير صحيح لانه
لا يلزم الالزام الذي تقدم ذكره بالفرض البعض الذي تطفره فيودي الى ان لا
ان لا تقطع جملة ذلك البعض حتى تقطع ما لا نهاية له من ابعاضه
ولا تقطع ابعاضه لانه انما ... غير متناهي فثبت ان الالزام

الذي قدمنا ذكره باقيا وقد بينا ان ذلك محال واما قوله
بالطفر فمعنى الطفر عنده هو ان يصير الجسم في جهة عقيب كونه
في جهة قبلها من غير ان يقطع المسافة التي بينهما وهذا غير معقول
والدليل على بطلانه وجوه منها انه كان يلزم تجويز كون
احدنا في بغداد في الوقت الثاني من كونه في مكة مثلا بان يطفر
المسافة التي بينهما ومعلوم خلاف ذلك ومنها ان الطفر لو
كان يجري للدم في الفصد والحجامة لكونا مانعين من التصرف والخروج
ومعلوم خلافه ومنها انه لو كان يجري للدم اذا اخذنا المداد في
القلم او بعضه ثم رسمنا خطوطا في الورقة خطا ان نجد موضع
الطفر خاليا من المداد ومعلوم خلاف ذلك فان قيل ان المداد متى
وقع في الورقة اتصل بعضه بالبعض فلذلك لم نجد اثر الطفر خاليا منه
قلنا الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان الالزام الذي قدمنا
ذكره باق في قطع المداد للجهات التي بينه وبين الطرف الاخر
بين ذلك انه لا يتصل بالبعض الاخر حتى يقطع جملة تلك الجهات التي
بينهما ولا يقطع جملتها حتى يقطع ما لا نهاية له من اجزائها وقد بينا
ان ذلك محال الوجه الثاني انا نفرض الكلام في ان المداد الذي
في القلم قليل جدا اذا وقع منه في الورقة شيء لم يتصل بالبعض الاخر
فكان يجب ان يرى موضع الطفر خاليا ومعلوم خلاف ذلك ومما
يبطل قوله بالطفر انه لو كان يجري لما كان الحجاب مانعا من
رؤية المرئيات بان يطفر شعاع الواحد منا فيبصر ما وراء الحجاب
ومعلوم خلاف ذلك فان قيل الشيء قد ثبت ان الواحد منا
اذا ضرب بالفاس راس الخشبة هل الشق في اسفلها وان لم
يصل الفاس الى اسفلها وليس ذلك الا للطفرة قلنا الجواب عن

ذلك من وجهين احدهما انه كان يجب على مذهبهم في قطع الفاس
للشيء من الخشبة لمثل ما قدمنا من ان النملة لا تقطع جملة النعل
حتى تقطع قبلها ما لا نهاية له من انصافه كذلك كان يجب في الفاس
الا تقطع شيئا من الخشبة حتى تقطع قبل ما لا نهاية له من اجزائها
ولا اجزاء لها وذلك محال الوجه الثاني انا نقول انما وصل الشق
الى اسفل الخشبة لاجل ان الضارب فعل في اجزائها من الاعتمادات
ما اوجب التفريق الذي حصل في اسفلها لا لاجل ما ذكره من الطفر لا
ولذلك يقل التفريق بقلة الاعتمادات الموجبة له ويكثر بكثرتها
فان قيل قد ثبت ان الشمس اذا وقعت في البيت عند دخولها من طاقة كن
سدت الطاقة ارتفعت الشمس في الحال وليس ذلك الا للطفر قلنا ان
الذي كنا نشاهده من شعاع الشمس عند وقوعها في البيت انما شاهدناه
لاجل اتصاله باجرام الشمس فلما سدت الطاقة زال لانه انفصل الذي كان
شرطا في رؤيتنا لذلك الشعاع ثم نعرف ان الشعاع فلذلك لم نرها
لا لما ذكره من اجل الطفر فحقق ذلك لما قد بينا ان القول بالطفر
يؤدي الى المحالات التي قدمنا ذكرها فكل شبهة تورد في نفي
ذلك يجب ردها لان لا يبطل ما قد تقرر وعرف بالادلة وبطل ما
اورده وصح ما ذهبنا اليه من ان اجزاء الجسم متناهية واما ما يقوله
الفلاسفة من ان الجسم ينتهي في قسمته الى حد وان ذلك الحد يمكن ان
يصير اشياء كثيرة فهو قول باطل وقبل الشروع في ابطال قولهم هذا
نتكلم في مقدمة تكون اصلا لما نريد من ابطال قولهم من ان الشيء الواحد
يصير اشياء كثيرة والكلام منها يقع في خمسة مواضع احدها
في حقيقة الشيء والثاني في الدليل على ان المعدوم شيء والثالث في حقيقة
المماثلة والمخالفة والمثلين والمختلفين والرابع في ان المماثلة والمخالفة

حكمان بانا لا اجل للصفة الذاتية والخامس في انه يجب كون
الشي معلوما حكم مقتضى عن الصفة الذاتية اما الموضع الاول
فحقيقة الشي في اصل اللغة هو ما يصح ان يكون معلوما او مخبرا عنه
وهذه الحقيقة يدخل فيها الصفات والاحكام لانه يصح الخبر
عنها وليست باشيا وحقيقته في اصطلاح المتكلمين هو ما يصح
ان يكون معلوما على انفراده قلنا على انفراده احترازا من
الصفات والاحكام فانها لا تعلم على انفرادها وانما تعلم الذوات
عليها واما الموضع الثاني في الدليل على ان المعدوم شي فهذا هو
مذهبنا والخلاف في ذلك مع الملاحمية والاشعرية والمطرفية
ومع جهم فانهم اجمعوا على ان المعدوم ليس بشي وحكي عن قوم من
المتكلمين انهم ذهبوا الى ان المعدوم معلوم وامتنعوا من تسميته شيا
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه منها ان الواحد منا يعلم
مقدوراته التي يريد احداثها قبل احداثه لها الا ترى ان الكاتب منا
اذا اراد الكتابة المحكمة فانه يعلمها وكيفية ايقاعه لها
قبل احداثه لها فلو لم يكن المعدوم شيا لم يكن عالما بها الا بعد
وجودها وذلك يودي الى ان لا يكون بين العالم والجاهل فرق
فكان عالما بها قبل الوجود ومنها ان الادلة قد دلت على
ان معلومات الباري غير محصورة ودلت ايضا على ان الموجودات
محصورة فلو لم يكن المعدوم شيا لكانت معلوماته تعالى محصورة
لانه لا يعلم على مذهب المخالف الا الموجودات ومعلوم خلاف ذلك
ومنها انه قد ثبت ان الله تعالى قد رغب العباد في فعل الطاعات
ووعدهم على ذلك بالثواب الذي لا نهاية له فيجب ان يكون عالما
بالثواب الذي وعد به وبالعقاب الذي توعد به والا لم يحسن
الترغيب ولا الترهيب بما ليس بشي فان المعدوم شي لانه معلوم

[illegible]

على انفراده ليصح من القادر عليه القصد الى احداثه ومنها انه قد ثبت ان كل
ذات يوجد لا بد ان تختص بصفة تتميز بها عما خالفها فيجب ان
يعلمها العالم على تلك الصفة قبل احداثها ليصح منه القصد الى احداثها
دون غيرها من الذوات لان العلم متعلق بالشي على ما هو به فثبت ان المعدوم
شي واذا ثبت ذلك بطل قول من يقول انه معلوم وليس بشي لانا لا نريد بقولنا
ان المعدوم شي الا انه معلوم فان منع من تسميته شيا كان خلافا
في العبارة وقد ثبت ان اهل اللغة يسمون المعدوم شيا فيقول احدهم
علمت شيا غير موجود كما تقول علمت شيا موجودا وهذا ايضا يدل
على ان المعدوم معلوم لانه لو لم يكن الشي الا الموجود لكان تقدير الكلام
علمت شيا غير شي ان علمت شيا شيا وذلك يكون تكرارا لا فائدة فيه فلما
علمنا ان قول القائل علمت شيا موجودا وعلمت شيا غير موجود كلام
صحيح لا تكرار فيه علمنا ان المعدوم قد سمي شيا وانه يكون معلوما
قبل وجوده ويدل على ذلك قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشا الله فسماه المعدوم قبل وجوده شيا فان قيل قد قال تعالى وقد خلقتك
من قبل ولم تك شيا وذلك هو الذي يقول من ان المعدوم لا يسمى شيا
قلنا ان المراد بقوله ولم تك شيا مذكورا لان الاية وردت مورد
الامتنان عليه والامتنة عليه في ان يكون معدوما فان قيل لو كان
المعدوم شيا لوجب ان يكون مع الباري اشيا في الازل وذلك لا يجوز
قلنا ان لفظة مع تفيد المقارنة وذلك لا يكون الا بعد الوجود ولسنا
نقول بذلك وانما نقول ان الله يعلم الاشيا قبل وجودها فيما لم يزل
وليس في ذلك استحالة فان قيل فاذا كان المعدوم شيا فما تاثير
الفاعل قلنا ان كونه شيا لا يمنع من تاثير الفاعل فيه لان تاثيره يرجع
بالاثبات الى احداثه له وهو اخراجه من العدم الى الوجود فلما

خرجت له هذه الصفة بعد امكانها علمنا انه لا بد من امر اثر في الذات واخرجها من العدم الى الوجود فهو ما ذهبنا اليه من ان العالم محدث وأما الموضع الثالث في حقيقة المماثلة والمخالفة والمثلين والمختلفين فحقيقة المثلين هما كل شيئين سد احدهما مسد الاخر فيما يكشف عن صفتهما الذاتية على سبيل التفصيل واحترزنا بقولنا على سبيل التفصيل عما يكشف عن صفة الذات على سبيل الجملة وهي صحة كون الشيء معلوما فان هذا الحكم ثابت لجميع الذوات المتماثلة والمختلفة وحقيقة المختلفين هما كل شيئين لا يسد احدهما مسد الاخر فيما يكشف عن صفته الذاتية على سبيل التفصيل والاحتراز فيه مثل ما تقدم وحقيقة المماثلة هي قيام احد الذاتين مقام الاخر فيما يكشف عن صفتها الذاتية على سبيل التفصيل وحقيقة المخالفة هي ان لا يقوم احد الذاتين مقام الاخرى فيما يكشف عن صفتها الذاتية على سبيل التفصيل

واما الموضع الرابع وهو ان المماثلة والمخالفة حكمان ثابتان لاجل صفة الذات والذي يدل على ذلك ان هذا الحكم الذي هو المماثلة بين المتماثلين والمخالفة بين المختلفين اذ يثبت حيث يثبت ان المعدوم معلوم فلا يخلو اما ان يثبت لامر غير ما يكشف عن صفته الذاتية على سبيل التفصيل او لا يثبت ان يثبت فيهما المثلان وكانا مختصين بالمماثلة وان لم يثبت فيهما المختلفان وكانا مختصين بالمخالفة فلا يخلو ان اما ثبتا لامر او لا لامر باطل ان يثبتا لا لامر لانهما لم يكونا بان يثبتا اولا لامر ان لا يثبتا واذ ثبتا لامر فلا يخلو اما ان يثبتا لامر خارج عن الذات او لامر راجع اليها باطل ان يثبتا لامر خارج عن الذات لان المؤثر في الصفات والاحكام الخارج عن الذات لا يخلو اما ان يكون مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار

او لا يكون ان كان مؤثرا على سبيل الصحة والاختيار فهو الفاعل وان كان مؤثرا على سبيل الايجاب فهو العلة ولا يجوز ان يثبت المخالفة والمماثلة بالفاعل ولا بالعلة اما انه لا يجوز ان يثبتا بالفاعل فلان الفاعل اما مماثل لغيره او مخالف والكلام في ثبوت المماثلة له والمخالفة كالكلام في ثبوت المخالفة والمماثلة اللذين اثرهما فان افتقر في ثبوت المماثلة والمخالفة له الى فاعل تمادا ذلك الى ما لا نهاية له وذلك محال وان استغنيا في ثبوتهما له عن فاعل وجب الاقتصار على المحقق المعلوم وترك المقدر المفروض لانه لا دليل عليه فبطل ان يثبتا بالفاعل وبعد فانما يثبت بالفاعل ما جاز ان يكون متجددا وقد بينا ان المماثلة والمخالفة ثابتان للذوات في حال عدمها واما انه لا يجوز ان يثبتا لعلة فلمثل ما ذكرنا لان العلة لا تخلو اما ان تكون مماثلة لغيرها او مخالفة فان افتقرت في اتصافها مماثلتها او مخالفتها الى علة ادى ذلك الى الاتصال بما لا نهاية له من العلل وذلك محال وان استغنت العلة لا تفتقر في مماثلتها لغيرها او مخالفتها له الى علة وجب الاقتصار هاهنا والقضاء بان المماثلة والمخالفة لا تفتقران في ثبوتهما الى علة لان ما زاد على ذلك مقدر مفروض وليس لعقله بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض الاخر فيجب نفي المقدر المفروض والاقتصار على المحقق المعلوم وبعد فانما يثبت لعلة ما يكون متجددا وقد بينا ان المماثلة والمخالفة ثابتة للذوات في حالة عدمها فبطل ان يكون المؤثر فيهما امرا خارجا عن الذات واذا كان المؤثر فيهما راجعا الى الذات لم يخل اما ان يثبتا لمجرد الذات او للذات على حال لا يجوز ان يثبتا لمجرد الذات لان ما يثبت لمجرد الذوات يجب ان يكون دائما ولا يجوز ان يكون الحكم دائما اما ان ما يثبت لمجرد الذات يجب ان يكون دائما ولا يجوز فلان الذات في اصطلاح المتكلمين هو الذي يثبت

الذات من غير مؤثر ولا ما يجري مجراه وأما أن الحكم لا يجوز أن
يكون ذاتيا فلأن الذاتي عندهم هو الذي يقتضي صحة كون ما اختص
به معلوما فلو كان الحكم ذاتيا وهو لا يعلم لما بين غيرين أو بين غير
أو ما يجري مجرى الغير لم يخل إما أن يقتضي لهما حكما واحدا من هذا
القبيل أو يقتضي لكل واحد منهما حكما على انفراده فإن اقتضى لهما
حكما واحدا أدى إلى أن يصير الذاتان ذاتا واحدة من حيث قد علمنا
لأجل اختصاصهما بهذا الحكم وذلك محال وإن اقتضى لكل واحد منهما
حكما واحدا من هذا القبيل أدى إلى أن يخرج الحكم من حيثيته فيصير
من قبيل الصفات من حيث قد علمت أحد الذاتين عليه من دون اعتبار الغير
وذلك محال أيضا وإن علم الحكم بين غير وما يجري مجرى الغير أدى إلى
مثل ما تقدم من المحال بأن نقدر أن الذي يجري مجرى الغير غير فيبطل
أن يكون الحكم ذاتيا وإذا بطل ذلك بطل أن يثبت المماثلة والمخالفة
لمجرد الذات فلم يبق إلا أن يثبتا للذات على حال وتلك الحال لا يخلو إما
أن يكون واجبة أو جائزة باطل أن يثبتا للذات على حالة جائزة لأنه كان
يلزم تجددهما لتجدد المقتضي لهما وقد بينا أنهما غير متجددين وإذا ثبتا
للذات على حالة واجبة فلا يخلو تلك الحال إما أن يكون واجبة بعد
استحالة أو لا بعد استحالة لا يجوز أن يثبتا للذات على حالة واجبة بعد
استحالة لأنه كان يلزم تجددهما لتجدد مقتضيهما وذلك محال على
ما تقدم وإذا ثبتا للذات على حال واجبة لا بعد استحالة فلا يخلو
إما أن يكون جنسها وقبيلها مستحقا على سبيل الجواز أو لا يكون
باطل أن يثبتا للذات على حالة واجبة لا بعد استحالة جنسها
وقبيلها مستحق على سبيل الجواز لأنه كان يلزم في العباد أن

يكونوا مماثلين لله تعالى لكونهم أحياء وموجودين وقادرين وعالمين
لأنه قد شاركهم تعالى في هذه الصفات ولما اشتركا في المقتضي للمماثلة
يوجب ما اشتركا فيه ويشتبه في مماثلة الصفات أن العباد لا يجوز
أن يكونوا مماثلين له تعالى بهذه الصفات فبطل أن يثبتا للذات على حالة
واجبة لا بعد استحالة جنسها وقبيلها مستحق على سبيل الجواز فلم يبق
إلا أن يثبتا للذات على حال واجبة لا بعد استحالة ولا يكون جنسها
وقبيلها مستحقا على سبيل الجواز ثم لا يخلو إما أن يقتضيها بشرط
أو لا بشرط باطل أن يقتضيهما لا بشرط لأنه كان يلزم في جميع
الذوات أن يكون متماثلة مختلفة لاشتراكهما في الصفات الذاتية
ومعلوم خلاف ذلك فلم يبق إلا أن يقتضيهما بشرط ثم لا يخلو إما
أن يقتضي المماثلة بشرط الاتفاق في الصفة الذاتية والمخالفة بشرط
الافتراق فيها أو على العكس من ذلك والثاني باطل لأنه كان يلزم
في السواد والبياض أن يكونا مثلين وفي السوادين أن يكونا مختلفين
وذلك محال فلم يبق إلا أن المماثلة يثبت بصفة الذات بشرط
الاتفاق فيها والمخالفة بشرط الافتراق فيها فثبت الموضع الرابع وهو
أن المماثلة والمخالفة حكمان يثبتان لأجل صفة الذات وأما الموضع بلغ مقابلة
الخامس في أن صحة كون الشيء معلوما حكم ثابت لأجل الصفة
الذاتية فالذي يدل عليه أنه قد ثبت هذا الحكم حيث يثبت للمعدوم
شيء فلا يخلو إما أن يثبت لأمر أو لا لأمر باطل أن يثبت لا لأمر لأنه لم
يكن بأن يثبت أولى من أن لا يثبت وإذا ثبت لأمر فلا يخلو إما أن يثبت
لأمر واجب أو لأمر جائز باطل أن يثبت لأمر جائز لأنه كان يلزم
تجدد هذا الحكم لتجدد المؤثر فيه وقد بينا أن هذا الحكم ثابت للذوات
في حال عدمها وإذا ثبت لأمر واجب فلا يخلو إما أن يكون

واجبا لعدم استحالته او لا لعدم استحالته باطل ان يثبت الامر واجب
لعدم استحالته لانه كان يلزم تجدد هذا الحكم لتجدد مقتضيه وذلك
محال على مثل ما تقدم واذا كان واجبا لا لعدم استحالته لم يخل اما
ان يكون جنسه وقبله مستحقا على سبيل الجواز او لا يكون باطل ان
يثبت هذا الحكم لصفة واجبة لا لعدم استحالته جنسها وقبلها
مستحق على سبيل الجواز لمثل ما قدمنا في الموضع الرابع من باب المماثلة
والمخالفة لا يجوز ان يثبتا لاجل صفة واجبة لا لعدم استحالة جنسها
وقبلها شيء على سبيل الجواز فلم يبق الا ان يثبت هذا الحكم لاجل صفة
واجبة لا لعدم استحالته وليس جنسها وقبلها مستحقا على سبيل
الجواز وهي الصفة الذاتية واذ قد فرغنا من ذلك فلنعد الى ما نريد من
ابطال قول الكلابية ان الشيء الواحد يجوز ان يختص باشياء كثيرة
والذي يبطل قولهم هذا ان الشيء الواحد لو جاز ان يختص باشياء كثيرة
لم يخل بالكلية اما ان يختص كل ذات منها بصفة ذاتية او لا
يختص باطل ان يختص وباطل ان لا يختص اما انه كان باطلا لما
ذكرناه ولان القسمة في ذلك صحيحة واما انه باطل ان يختص كل
ذات منها بصفة ذاتية وباطل ان لا يختص اما انه باطل ان لا يختص
فلانها لو لم يختص بصفات ذاتية لخرجت عن كونها مماثلة ومخالفة
لانا قد بينا ان المماثلة والمخالفة لا يثبتان الا لاجل صفة الذات
لانه لا يجوز ثبوت المقتضى مع انتفاء المقتضي لان ذلك يبطل اعتباره اله
وخروجها عن المماثلة والمخالفة محال لانه يكون خروجها عن النفي
والاثبات وبعد فلو لم يختص كل ذات منها بصفة ذاتية لوجب الا يصح
العلم بها لانا قد بينا ان صحة كون الذات معلومة حكم مقتضى
عن الصفة الذاتية فاذا لم يختص بالمقتضي وهي الصفة الذاتية لم

يثبت له المقتضي وهو صحة كونه معلوما وذلك يعود على ثبوته بالنقض
والابطال وذلك محال وباطل ان لا يختص كل ذات منها بصفة ذاتية
واما انه باطل ان يختص كل ذات منها ذواتا بصفة ذاتية فلانها لو اختصت
لم يخل اما ان يثبت لها الصفات الذاتية حالة صيرورتها ذواتا
او يكون حاصلة قبل ذلك باطل ان يثبت لها حالة صيرورتها ذواتا
لانه كان يؤدي الى تجدد للصفات الذاتية وقد بينا انها ثابتة
للذات في حالة عدمها وباطل ان يكون ثابتة لها قبل صيرورتها
ذواتا لانه يؤدي الى ان يكون للصفة مستقلة بنفسها ومعلومة على
انفرادها وذلك محال فان قيل ان تلك الصفات كانت ثابتة لتلك الذوات
التي صارت ذواتا ولما صارت ذواتا اختصت كل ذات منها بصفة
قلنا الجواب عن ذلك ان الذات الواحدة لا يجوز ان تستحق اكثر من
صفة ذاتية اذ لو استحقت اكثر من صفة ذاتية لوجب ان يكون مماثلة
لنفسها ان كانت الصفات في حكم المماثلة او مخالفة لنفسها ان كانت
الصفات في حكم المختلفة لانه لا يجوز ثبوت المقتضى مع انتفاء المقتضي
لان ذلك يبطل كونه مقتضيا له وكون الذات الواحدة مماثلة
لنفسها مخالفة معا محال اتفاقا فان قيل ان المماثلة والمخالفة لا يثبتان
الا بشرط الغيرية والذات يستحيل ان يكون غير نفسها قلنا انه
يلزمكم من قولكم ان الذات الواحدة تستحق اكثر من صفة ذاتية
ان يصير الذات غير نفسها لانه لا يجوز ثبوت المقتضي مع انتفاء شرط
اقتضائه على الاطلاق اذ لو جاز ذلك لم يكن له طريق الى العلم به لانه متى
كان العلم به موقوفا على ظهور المقتضي وكان ثبوته مشروطا
بشرط مستحيل لم يثبت اصلا واذا لم يثبت لم يحصل العلم بمقتضيه
وكل ذلك محال وقد اداه القول ان الذات الواحدة تستحق
اكثر من صفة ذاتية فيجب ان يكون محالا وبعد فلو سلمنا

لهم ان الذات الواجبة تستحق اكثر من صفة ذاتية بل لم
جرى ومساتحه لم تكن تلك الصفات التي تثبت للذات عند من
ورثها ذواتا اما ان تثبت كل صفة من تلك الصفات لكل ذات من
تلك الذوات او تثبت لكل ذات على انفرادها صفة من تلك الصفات باطل
ان تثبت كل صفة من تلك الصفات لكل ذات من تلك الذوات لانه
يؤدي الى ابطال حسن الصفة من جنس قد علمت عليها هذه ذوات كثيرة
وذلك محال وباطل ان تثبت لكل ذات على انفرادها صفة من تلك الصفات
لانه لا مخصص يقتضي بعض تلك الصفات لبعض تلك الذوات دون ثبوت
البعض الاخر واذا بطل ان تختص تلك الذوات بصفات ذاتية وبطل
ان لا تختص بطل القول الذي ادى اليه وهو ان الشيء الواحد يجوز ان
ينقسم اشخاصا كثيرة وقد بطل ما ذهب اليه النظام من ان الجسم ينقسم
الى ما لا نهاية له وقد ابطلنا قول من يقول ان الجسم مؤلف من اعراض
لم يبق الا ما ذهبنا اليه من انه مؤلف من جواهر متحيزة وانه ينتهي
في التقسيم الى حد لا يمكن قسمته بعد ذلك فهو المعبر عنه بالجوهر
واما الموضع الثالث فيما يجوز على الجوهر من الصفات والاحكام وما
يصح ان يحله من الاعراض وما لا يصح فاعلم ان صفات الجوهر تنقسم
الى قسمين واجبة وجائزة فالواجبة على قسمين ذاتية ومقتضاة
والجائزة على ضربين معنوية وبالفاعل فالذاتية هي كونه جوهرا
وهي المقتضية لصحة كونه متحيزا ولاجلها يماثل ما يماثله ويخالف
ما يخالفه والمقتضاة هي كونه متحيزا وهي التي لاجلها يتميز عن العرض
فانهما قد اشتركا في الوجود ويختص الجوهر بهذه الصفة دون
العرض وهي المقتضية لشغله الجهة ولصحة كونه كائنا ولصحة
احتماله الاعراض ولصحة ادراكه بحاستين حاسة اللمس وحاسة

١٦

البصر وقد خالف الصالحي في ادراكه فحكي عنه ان اللون يدرك
دون الجسم وعن الكلابية ان الجسم يدرك دون اللون وعندنا انهما
يدركان معا والدليل على ذلك انا متى استعملنا الة الادراك
في الجسم حصل لنا العلم بصفته المقتضاة عن صفته الذاتية وهي كونه
هيئة جملة واحدة لا امور ثم ما يجده الانسان من نفسه فصح ان الجسم
واللون يدركان معا وقد حصل ادراكنا للجوهر تحت ادراكنا الجسم
على سبيل الجملة واما عند انفراده فلا يدرك لاجل المانع وهي اللطافة
ذكر ذلك فانه يصح ادراك الجسم من جهة اللمس بدليل انا نفرق بين
الطويل والقصير من الاجسام من جهة اللمس لانه بعض الجسم الذي
قد صح ادراكه من جهة اللمس وقد صح واما لا يدرك عند انفراده
لما ذكرنا من المانع فهذا هو الكلام فيما يجب للجوهر من الصفات
والاحكام واما ما يجوز عليه من الصفات فقد بينا انها تنقسم الى
قسمين معنوية وبالفاعل فالتي بالفاعل هي كونه موجودا وهي التي
لاجلها تظهر الصفة المقتضاة وهي كونه متحيزا عن الصفة الذاتية
وهي كونه جوهرا واما المعنوية فهي كونه كائنا لانه قد ثبت
انه متحيز ومن حكم المتحيز ان يكون شاغلا للجهة ولا يكون
شاغلا للجهة الا وهو كائن فيها لانا لا نريد بكون الجسم كائنا
الا اختصاصه بجهة دون اخرى وكل ذلك فرع على التحيز فهذا
هو الكلام فيما يجوز على الجوهر من الصفات والاحكام واما
ما يصح ان يحله من الاعراض وما لا يصح فاعلم انه يصح حلوله
من الاعراض في الجوهر كل ما لا يفتقر الى ازيد من المحل كالالوان
والروائح والطعوم وما اشبههما واما ما يدل على انه لكونه متحيزا
يدل على ان كل ما كان متحيزا صح ذلك عليه وما لم يكن متحيزا

الجوهر ومتى استعملنا الة الادراك في اللون حصل لنا العلم بصفته المقتضاة عن صفته الذاتية ... صح

ان
لم يصح ذكر عليه فهذا هو الكلام في الموضع الثالث واما الموضع
الرابع وهو الكلام في ذكر الفايدة باثبات الجوهر فاعلم ان في
اثبات الجوهر فوايد منها انا متى علمنا اجزاء الجسم متناهية امكننا
ان نعلم حدوثه بان نقول انه لم يخل من حوادث محصورة وكل
ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث ومثل هذه الدلالة لا
يصح لمن يقول ان اجزاء الجسم لا نهاية لها لانها متى كانت لا نهاية لها
كانت كاينة باكوان لا نهاية لها لانا قد بينا ان الاشيا الكثيرة
لا يجوز ان يكون كاينة بكون واحد ومتى كانت اكوان الجسم
لا نهاية لها استحال منه العلم بحدوثها لان حدوث ما لا نهاية
له في الوجود اجمع محال ومتى لم يصح له العلم بحدوث الاكوان لم يصح له
العلم بحدوث الجسم لان العلم بحدوثه فرع على العلم بحدوث الاكوان
المقارنة له ومنها انا متى علمنا الجوهر وانه متحيز صح لنا حينيذ
ابطال قول من يقول ان الجسم مركب من هيولا وصورة فنقول ان
الجوهر متى كان متحيزا كان شاغلا للجهة ومتى كان شاغلا للجهة
كان كاينا فيها بكون والكون عرض فنعلم انه لا يصح انفكاكه
من الاعراض ويبطل قولهم ان اصل العالم كان متعريا عن الاعراض ومنها كان
انا متى اثبتنا الجوهر امكننا ابطال قول من يقول بالنفوس الروحانية
وان الانسان غير جسم لان شبهتهم في ذلك انهم قالوا ان العلم حال في
النفس فلو كانت جسما لكان اذا انقسم انقسم العلم وذلك لا يجوز
فبين ان محله ليس بجسم والجواب عن شبهتهم هذه انا نقول ليس
يلزم اذا انقسم الجسم ان ينقسم العلم متى كان حالا فيه كما لا يلزم
انقسام اللون وغيره من الاعراض بانقسام محله ولعرفنا بان
نقول لهم ان النفس الذي يدعون بها متى كانت متحيزة والعلم
عبر

لم يصح حلوله فيهما لانهما متى كانا جميعا غير متحيزين صح
غير متحيز لم يكن احدهما حالا والاخر محلا اولى من عكسه
ومتى بطل قولهم هذا بما قدمنا قلنا ان العلم يحل في جزء من القلب
وذلك الجزء متحيز لكنه مشروط بوجود بنية الحيوة المصحح لوجودها
فمتى افترقت تلك البنية زالت الحيوة فزال العلم لعدم ما يحتاج اليه
في وجوده وهي الحيوة فلم يلزم ما ذكروه من ان العلم لو حل
في الجسم لانقسم بانقسام محله فاذا صح ما ذكرنا من هذه الفوايد
في اثبات الجوهر مع ما قدمنا من الادلة الدالة على اثباته لم يحسن من
العاقل ان يصغي الى شبه المتجاهلين التي يرومون بها نفي الجوهر لان ذلك
يكون رجوعا من المعلوم الى المظنون وذلك لا يجوز فعلى هذه الطريقة
يجري الكلام في هذا الفصل

فصل

واذ قد فرغنا من الكلام
في اثبات الجوهر فحري بنا ان نتكلم في الدلالة على حدوث الجواهر
والاجسام واذا اردنا ذلك تكلمنا في ثلاثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في ذكر الوجوه التي لاجلها اثرنا
الاستدلال بالاجسام على الله تعالى دون ساير افعاله والثالث
في ذكر الوجوه التي يمكن الاستدلال بها على حدث الاجسام
اما الموضع الاول فقد ذهب كافة اهل الاسلام الى ان الجواهر
والاجسام محدثة على معنى انها موجودة بعد العدم والخلاف
في ذلك مع الملحدة والفلاسفة والطبايعية فانهم قد اتفقوا على
ان الجواهر والاجسام موجودة في الازل ثم اختلفوا بعد ذلك
فمنهم من قال ان اصول الاجسام قديمة وتراكيبها محدثة ومنهم
من قال انها قديمة على ما هي عليه من التركيب واما الموضع الثاني في ذكر
الوجوه التي لاجلها اثرنا الاستدلال بالاجسام على الله تعالى دون
ساير افعاله فهي ثلاثة احدها ان الاجسام معلومة ضرورة جملة

الحيوة مشروطة في وجودها بوجود البنية المخصوصة وهي زوال الحيوة صح

ويفصل لها وليس كذلك الاعراض فان الخلاف واقع فيها ولا بد
للناظر من ان يكون عالما بالدليل ليتمكن من التطرق فيه من العلم
بالمدلول عليه الوجه الثاني انا متى علمنا حدوث الاجسام دخل
في ضمن العلم بحدوثها العلم بالاعراض وحدوثها وليس كذلك
الاعراض الوجه الثالث انه لا يحصل لنا العلم بكمال التوحيد الا
متى ابتنى لنا على حدوث الاجسام وبيان ذلك انا متى جوزنا
ان يكون الاجسام قديمة لم يحصل لنا العلم بوحدانية الله تعالى واما
الموضع الثالث في ذكر الوجوه التي يصح الاستدلال بها على حدوث
الاجسام فهي ثلاثة منها ان يدل على اثبات الاعراض الخارجة عن
مقدورات العباد ثم يدل على حدوثها وان المحدث يحتاج الى محدث
وان محدثها لا يكون قادرا بقدرة ثم يدل على عدله وحكمته
ثم يستدل بكلامه على حدوث الاجسام ومنها ان يستدل
بالاعراض على الله تعالى على سبيل ما قدمنا فمتى ثبت صانع العالم وانه قديم
قلنا لو كانت الاجسام قديمة لوجب ان يكون مثلا لله تعالى
لمشاركتها له في القدم الذي به فارق المحدثات ثم يدل على انه لا
مثل له فيحصل لنا العلم بعد ذلك بحدوث الاجسام ومنها الدلالة
المشهورة التي بنى عليها الدعاوي وتحقيقها ان نقول ان
الجواهر والاجسام لم تخل من حوادث محصورة وكل ما لم يخل من
حوادث محصورة فهو محدث وهذه الدلالة تشتمل على مقدمتين
احدهما قولنا ان الجواهر والاجسام لم تخل من حوادث محصورة
والاخرى قولنا كل ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث
اما المقدمة الاولى فهي تتضمن اربع دعاوى احدها ان في
الجواهر والاجسام اعراضا هي غيرها وهي الاكوان

والثانية ان تلك الاعراض محدثة والثالثة انها محصورة مساهه
من قبل اولها والرابعة ان الجواهر والاجسام لا يجوز ان
تنفك عنها فالكلام من هذه الدعاوي يقع في ثلاثة مواضع
احدها في حقيقة الدعوى والثاني في ترتيبها والثالث في اثبات كل
واحدة منها اما الموضع الاول فحقيقة الدعوى هي القضية التي لا يعلم
صحتها ولا فسادها الا بدليل مع حصول منازع وقلنا القضية جنس الحد
وقلنا التي لا يعلم صحتها ولا فسادها الا بدليل فصلنا عن القضية
التي يعلم صحتها وفسادها من دون دليل كمن يدعي مثلا ان السماء فوقه
والارض تحته او على العكس من ذلك وقلنا مع حصول منازع فصلناه
عن المذهب فان المذهب قضية لا يعلم صحتها ولا فسادها الا بالدليل
وان لم يكن ثم حصول منازع فليس بدعوى واما الموضع الثاني
في ترتيب هذه الدعاوي فيجب تقديم الكلام في الدعوى الاولى على
الكلام في الدعوى الثانية لانه كلام في اثبات المعاني وهو
العلم بها على سبيل الجملة والكلام في الدعوى الثانية هو كلام
في العلم بها على سبيل التفصيل ويستحيل العلم بالذات على سبيل
التفصيل قبل العلم بها على سبيل الجملة الا ترى انه لا يصح العلم بان ضارب
زيد مثلا قبل العلم بذاته فلهذا وجب تقديم الدعوى الاولى على الثانية
ووجب تقديم الثانية على الثالثة لانها دليل عليها ومن حق الدليل
ان يكون متقدما على المدلول عليه واما الثالثة والرابعة فلا يجب
الترتيب بينهما لان الكلام فيهما كلام في احكام الجواهر والاجسام
وانها محدثة لاجل مقارنتها للحوادث فهذا الغرض يحصل من دون
ترتيب بينهما وانما حسن الترتيب بينهما لاجل الثالثة

كلام في احكام المعاني والرابعة كلام في احكامها
واحكام غيرها معها ومن حيث الترتيب ان نتبع المعاني باحكامها
ثم نتكلم بعد ذلك في احكام غيرها معها واما الثالث في اثبات
كل واحد منهما فقد بينا انه يجب البداية بالدعوى لها وفي والكلام
منها يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة العرض والثاني في ذكر
اجناس الاعراض وتعيينها والثالث في قسمتها والرابع في اثبات ما
يحتاج الى اثباته منها اما الموضع الاول فحقيقة العرض في اصل اللغة
هو ما يعرض في الوجود ويقل لبثه قال تعالى هذا عارض اي قليله
البقاء وقال الله تعالى قالوا هذا عارض ممطرنا اي قليل البقاء وقال
النبي صلى الله عليه واله الا ان الدنيا عرض حاضر ياكل منها البر
والفاجر والاخرة وعد صادق يحكم فيها ملك قادر وزاد
عليه السلم بقوله عرض حاضر اي قليلة البقاء وحقيقة العرض
في اصطلاح المتكلمين هو الذي لا يشغل الحيز وان احدث
وقد قيل هو الذي لا يجب له عند وجوده من اللبث والبقاء مثل ما
يجب للاجسام عند وجودها واما الموضع الثاني في ذكر
اجناس الاعراض وتعيينها اما اجناسها فهي اثنان وعشرون
جنسا واما تعيينها فهي الالوان والارياح والطعوم
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشهوة والنفرة
والحيوة والقدرة والفناء والاكوان والاعتمادات والتاليفات
والاصوات والالام والاعتقادات والارادات والكراهات
والظنون والانظار واما الموضع الثالث في قسمتها فهي
تنقسم الى قسمين مدرك وغير مدرك فالمدركات منها تسعة وهي
الالوان والارياح والطعوم والحرارة والبرودة والاصوات

والالام والذي ليس بمدرك منها هو ما عدا هذه التسعة وقد ينقسم
قسمة اخرى فمنها ما لا يصح وجوده [illegible] في محل وهو الفناء
المضاد للجواهر والاحكام عند من يثبته مضادا للفناء ومنها ما لا يصح
وجوده [illegible] الا في محل وهي الاكوان والالوان والاصوات
والالام وسائر الاجناس التي قدمنا ذكرها سوى الارادة والكراهة
ومنها ما يصح في وجوده كلا الامرين وهي الارادة والكراهة
والفرق بين هذه الاقسام ان كل معنى يؤدي وجوده في محل الى
انقلاب ذاته عما هي عليه من صفتها الذاتية وما هو مقتضى
عنها او الى انقلاب ذات غيره من ذلك فانه يستحيل في حقيقته ان
يوجد الا في محل وهو سائر ما قدمنا ذكره من الاعراض سوى
الارادة والكراهة والفناء فكل معنى لا يؤدي وجوده في محل
ولا في غير محل الى انقلاب ذاته ولا الى انقلاب ذات غيره فانه لا
يستحيل في حقيقته واحد من الامرين كالارادة والكراهة وبيان
ذلك ان الفناء لو وجد في محل لخرج عن كونه مضادا للجواهر
والاحكام وصار من قبيل اخر سوى قبيل الفناء لان المضاد للجواهر
من حيث ان محل الفناء الحلول لا يصح الا في متحيز ولا يختص الجواهر
دون غيرها فلو حل الفناء فيها لبطل كونه مضادا لها لان
الضدين يستحيل حلول احدهما في الاخر من حيث ان الضد يحيل وجود
ضده والحال يحتاج الى محله ومحله شرط في وجوده وكيف
يحتاج الشيء الى ما يحيل وجوده ام كيف يكون وجود الشيء شرطا
في وجود ما يكون عدمه شرطا في وجوده واما ما يستحيل
في حقيقته ان يوجد الا في محل فهو ينقسم الى قسمين احدهما يكون حكمه
الخاص عما هو عليه من صفته الذاتية راجعا الى المحل فقط

والثاني يكون حكمه الكاشف عن صفة الذات راجعا الى
الجملة والحي دون المحل فاما ما كان حكمه مقصورا على محله
فان وجوده لا في محل يؤدي الى بطلان احكامه الراجعة الى المحل
الكاشفة عن ما هي عليه في ذواتها جملة او تفصيلا وذلك محال بيان
ذلك وبوجهه ان حكم الالوان الصادر عن ما هي عليه في ذواتها كونها
هيئات للمحال وتضادها على المحال فلو وجدت لا في محل لبطل ذلك
عنها وذلك محال وكذلك القول في سائر المتضادات ان الذي يكون
تضادها مقصورا على المحل كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والاكوان وتخص الاكوان التي هي الحركات والسكنات
وجنسها بوجه اخر وهو انها لو وجدت لا في محل لادى الى انقلاب
ذواتها عن ما هي عليه من صفاتها الذاتية او الى انقلاب ذوات غيرها
عن ذلك وبيان ذلك ان الاكوان لو وجدت لا في محل لم يخل اما ان
توجب للجواهر والاجسام كونها كائنة او لا توجب … فان اوجبت
لها كونها كائنة لم يختص بعضها دون بعض فيؤدي الى ان يوجب
جميعها كونها كائنة في جهة واحدة في وقت واحد وذلك …
لا [illegible] ابطال حيزها اذ يستحيل [illegible] على التحيز … وان …
لم يوجب لشيء منها صفة اصلا كانت قد وجدت بحيث لا حكم
يصدر عنها ويدل عليها فلا يعقل [illegible] منها من وجودها وفي ذلك
انقلابها عن ما هي عليه من صفاتها الذاتية وذلك محال واما
القسم الثاني وهو ما يكون حكمه الكاشف عن صفة الذات
راجعا الى الجملة والحي دون المحل فهي القدرة والحيوة والشهوة
والنفار والفكر والظن والعلم والجهل واما استحالة وجودها
الوجود لا في محل لانه قد ثبت ان من حكم القدرة الراجع الى الذات

انه لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها فيه او في سببه ضربا ما
من الاستعمال ولهذا فان الواحد منا متى حاول حمل ثقيل بيمينه فتعذر عليه
ذلك فانه يحتاج الى ان يستعين باليسار فلو كان يصح الفعل بالقدرة من
دون استعمال محلها فيه او في سببه لاستغنى بالقدرة التي في اليسار من دون
استعمال اليسار في الفعل او في سببه ومعلوم ضرورة امتناع ذلك عليه
واما وجب ذلك فيه لكونه قادرا بقدرة بدليل انه متى كان قادرا لذاته
كالباري تعالى صح منه الفعل من دون ذلك وكذلك فمن حكم الحياة انه لا يصح
ادراك الحرارة والبرودة بها الا باستعمال محلها بالمماسة لمحلهما
ولهذا احتاج احدنا في ادراكه لهما الى مباشرة محلهما بمحل حياته واما وجب
ذلك فيه لكونه حيا بحيوة بدليل انه لو كان حيا لذاته كالباري تعالى
صح ادراكه لهما من دون مباشرة فلو وجدت القدرة والحيوة لا في
محل لكانتا اذا اختصتا بالباري تعالى بمثابة المختص من الاجسام في جهة
من جهة وجودهما على حد وجوده والمتعلق اختصاصهما به من الاحكام
التي لم يخل منه فصار حكمهما معه تعالى حكم ارادته وكراهته الموجودتين
لا في محل لم لا يخلوا اما ان يوجبا له تعالى كونه قادرا وحيا او لا يوجبا له
ذلك فان لم يوجبا له ذلك ادى الى انقلاب ذاتيهما على مثل ما قدمناه في
الاكوان وذلك محال وان اوجباه ذلك لم يخل اما ان يصح منه الفعل بالقدرة
والحيوة من دون استعمال محلهما اذ لا محل لهما او لا يصح منه ذلك بهما
فان صح منه ذلك بهما بطل حكمهما الراجع الى ذاتيهما وهو استحالة
الفعل بالقدرة والادراك بالحيوة من دون استعمال محلها وفي ذلك انقلاب
ذاتيهما وذلك محال وان لم يصح منه ذلك بهما ادى الى ان يكون قادرا
بقدرة وحيا بحيوة بحيث لا يصح منه الفعل والادراك بهما وذلك محال
لانه يؤدي الى ان لا ينفصل حال القادر والحي عن حال العاجز والميت فاما
الجهل والسهو والنفار والفكر والظن فلو وجدت لا في محل لكانت قد

اختصت بالباري تعالى غاية الممكن من الاختصاص في حقه ثم لا يخلو
إما أن يوجب له أن يكون جاهلا أو شبههما ونائما وظانا وشاكا
وذلك محال لاستحالة هذه الصفات عليه سبحانه وإما أن لا يوجب له
هذه الصفات وفي ذلك انقلابها عما هي عليه في ذواتها على ما سلف فثبتا
في الأكوان وذلك محال وأما العلم فلو وجد لا في محل لصح وجود ضده
وهو الجهل لا في محل لأن الضدين لا يجوز أن يفتقر أحدهما في وجوده إلى
أزيد مما يفتقر إليه الآخر في وجوده من حيث أن ذلك يسد طريق العلم
بتضادهما وهو تنافيهما لا بواسطة الغير ولا ما يجري مجراه لأنا
متى جوزنا افتقار أحدهما في وجوده إلى أزيد مما يفتقر إليه الآخر
في وجوده ثم طرأ أحدهما على صاحبه فنفاه لم نعلم أن المنتفي منهما
إنما انتفى لوجود صاحبه لتجويزنا أن يكون إنما انتفى لفقد ما يحتاج إليه
في وجوده لا لطرو ضده عليه وإنما نعلم أنه إنما انتفى لطرو صاحبه
عليه متى علمنا أن كل ما يحتاج إليه في وجوده حاصل ولسنا نعلم ذلك
إلا متى علمنا أن كل ما يحتاج إليه أحدهما في وجوده يجب أن يكون الآخر
محتاجا إليه في وجوده فلهذا قلنا لو جاز وجود العلم لا في محل لجاز
ذلك في ضده وهو الجهل لئلا يحتاج أحد الضدين إلى المحل دون الآخر
وقد بينا استحالة وجود الجهل لا في محل كذلك يجب في ضده وهو
العلم فلهذا قلنا بأن هذه المعاني يستحيل وجودها لا في محل وأما
ما يصح في جنسه كلا الأمرين يعني الإرادات والكراهات فإن وجودها
لا في محل لا يؤدي إلى انقلاب ذواتها ولا إلى انقلاب غيرها من حيث أنها
متى وجدت لا في محل اختصت بالباري تعالى غاية الممكن من الاختصاص
في حقه وانقطع اختصاصها بالغير من حيث لم يختص به غاية الممكن
من الاختصاص في حقه فلهذا أوجبت للباري تعالى دون غيره مما لم
يختص به فأوجبت ما يصح عليه من الصفات من كونه مريدا وكارها

وتضادها على الحي لا يكون على مجرد الوجود كما في الجوهر والفناء ولا على
المحل كما في الألوان وغيرها وإنما يكون تضادها على الحي شاهدا وغائبا
فإن كان الحي جملة كان تضادها على الحي الذي هو الجملة بأن تحل في بعض
أجزائه وإن كان الحي ذاتا واحدة كان تضادها عليه بأن توجد على
حد وجوده وينقطع اختصاصها بغيره وعند ذلك توجد الإرادات
والكراهات في محل فيه حياة صح فيما وجدت في الحي ما اختصت به غاية
الممكن من الاختصاص في حقه أيضا فأوجبت له ما يصح عليه من كونه مريدا
وكارها ولا أصل فيها بها لجنسها لا تفتقر إلى المحل وإن عرض أمر من خارج
لوجب افتقارها إلى المحل ولأنا لم تفتقر إليه فإن كان الفاعل لها والقادر
عليها قادرا بالقدرة لم يصح منه إيجادها في غير محل لأمر يرجع إلى أنه قادر
بقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر على الاختراع وإنما يصح منه إيجادها في
محل من حيث أنه لا يصح منه إيجاد الفعل بالقدرة إلا بأن يكون الفعل أو
أسبابه حالا في محلها ولأن الإرادة مما يفعل مبتدأ ولا يتولد عن سبب
فلا يصح منه ابتداؤها إلا في محل قدرته وإن كان القادر عليها قادرا لذاته
صح منه إيجادها لا في محل لصحة الاختراع منه وصح وجودها في جنسها
لا في محل فهذا هو الكلام في هذه المسألة حسب ما يحتمله هذا الموضع
وأما الموضع الرابع في إثبات ما يحتاج إثباته من الأعراض فاعلم أن الذي
يحتاج إلى إثباته منها في هذا الموضع المدركات والأكوان أما المدركات فهي
معلومة على سبيل الجملة ضرورة وإنما يحتاج إلى نصب الدلالة عليها
على سبيل التفصيل بأن نبين أنها ذوات غير محالها خلافا للفلاسفة
فإنهم ذهبوا إلى أن هذه المدركات هي الغير المحال وإذا أردنا إبطال
قولهم تكلمنا في موضعين أحدهما أن نبين أنها أمور زائدة على
المحال والثاني أن نبين أنها أمور ذوات وليست بصفات ولا أحكام

اما الموضع الاول فالذي يدل عليه وجوه منها ان الاجسام قد
اشتركت في كونها موجودة متحيزة ثم افترقت في هذه المدركات
فكان بعضها اسود يجمع شعاع الرائي اليه وبعضها ابيض يفرق
شعاع الرائي اليه فيجب ان يكون الذي افترقت فيه امرا زائدا على ما اشتركت
فيه ولولا ذلك كانت مماثلة مخالفة من جهة واحدة اشتركت في نفس ما افترقت
فيه وذلك محال ومنها انه كان يجب ان لا يوجد في الجزء الواحد عرض
واحد لانهما متى كانا جميعا متحيزين لم يكن احدهما حالا في صاحبه
ولا الاخر محلا اولى من صاحبه ومنها انه كان يجب في الضرير ان يعرف
بين الاسود والابيض كما يعرف بين الطويل والقصير فلما علمنا ان
بين الاسود والابيض كما يعرف بين الطويل فعلمنا ان الضرير لا
للصحيح يعرف بين الاسود والابيض كما يعرف بين الطويل ومنها
علمنا ان اللون الذي ادركه البصير دون الضرير عن البصر
انه قد ثبت ان من المدركات ما هو داخل تحت مقدورنا كالاصوات
والالام وثبت انا لا نقدر على فعل الاجسام وثبت ان الذي قدرنا عليه فثبت ان في المدركات ما هو
امر زائد على ما لم نقدر عليه ومنها انه قد ثبت في العالم الاجسام
منها ذكا السواد والبياض فلو كانت هي نفس المحال لوجد في العالم
واحد دون ما يضاده لان يضادها والحال هذه لا تكون الا على تجرد
الوجود كما نقوله في الفناء والعالم فانه لا يصح اجتماعهما في الوجود
فكان يجب اذا وجد جزء من البياض ان ينتفي كل جزء من السواد
والجسم في العالم ومعلوم خلاف ذلك فبطل ان يكون المدركات هي
نفس المحال وثبت انها امور زائدة على ذوات الاجسام واما
الموضع الثاني وهو ان هذه المدركات ذوات وليست لصفات ولا
احكام اما انها ليست بصفات فلانها لو كانت صفات لوجب ان
يكون من اخص اوصاف الجسم وذلك لا يجوز اما انه كان يجب

ان يكون من اخص اوصاف الجسم فلانه لا يدرك شاول الجسم عليها وذلك
معلوم ضرورة فانا ندرك الجسم على ما يحصل فيه من هذه المدركات عند
ارتفاع اللبس وكل ما شارك ما ندرك الجسم عليه فهو من اخص اوصاف
دليله التحيز فانه لما كان من اخص اوصاف الجسم شاركه في ادراك الجسم
عليه فثبت انها لو كانت صفات لوجب ان يكون من اخص اوصاف الجسم
واما ان ذلك لا يجوز فلانها لو كانت من اخص اوصاف الجسم استحال
خروج الجسم عنها ما دام موجودا دليل ذلك التحيز فانه لما كان من
اخص اوصاف الجسم استحال خروجه عنها في حال وجوده فلما
علمنا ان الجسم قد يخرج من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة
وكذلك سائر المدركات التي يدرك عليها بطل ان يكون من اخص
اوصافه وبعد فلو كانت من اخص اوصاف الجسم لوجب اشتراك جميع
الاجسام فيها فانه ما من جسم الا وهو متحيز فكان يلزم من ذلك ان
يكون جميع الاجسام على احد هذه المدركات اما سواد
واما بياض واما حرارة واما برودة واما حلاوة واما حامضة لو
كانت هذه من اخص اوصاف الجسم فلما علمنا اختلافها في ذلك بطل
ان يكون من اخص اوصاف الاجسام واذا بطل ذلك ثبت انها ليست بصفات
واما انها ليست باحكام فان حقيقة الحكم هي المزية التي لا تعلم الذات عليها
الا باعتبار غير وما جرى مجراه فلو كانت هذه المدركات احكاما
لما علمناها الا من الاجسام على بعض هذه المدركات الا ان نعلم ذاتا
اخرى او ما جرى مجراها ومعلوم خلاف ذلك فثبت ان المدركات معنى
الاعراض ذوات زائدة على محالها واما الاكوان فمذهبنا ان في
الاجسام اعراضا هي غيرها وهي الاكوان والخلاف في ذلك مع
نفاة الاعراض وهم طائفة من الفلاسفة وطائفة من المجبرة كهشام
بن الحكم وحفص الفرد والاصم فانهم لا يثبتون الاعراض في الدليل

على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه انه قد ثبت ان بعض
الاجسام مجتمع وبعضها مفترق وبعضها متحرك وبعضها ساكن
وهذه الصفات انما وجبت لها لاجل معان قائمة بها وحالة فيها
وهذه الدلالة مبنية على اصلين احدهما ان للجواهر والاجسام بكونها
في الجهات صفات واحوالا والثاني ان تلك الصفات انما ثبتت لاجل
معان قائمة بها حالة فيها وقبل الكلام في هذين الاصلين نتكلم في حقائق
هذه الصفات والمعاني الموجبة لها لان الكلام في اثبات الامر وتعيينه
فرع على كونه معلوما في نفسه وان كانت طرق كونه معقولا
تختلف فربما حصلت ضرورة وربما حصلت بالدلالة فاما الكون فهو
معلوم ضرورة على سبيل الجملة وذهب الشيخ ابو علي الى انه معلوم ضرورة
بطريقة الادراك قال وانما يحتاج الى اقامة الدلالة على حدوثه وعلى
ان الجسم لا يجوز خلوه عنه في حال من الاحوال والصحيح انه لا يعلم شي من
الاكوان ضرورة الا ما كان حاصلا من جهتنا بدليل انه يحسن توجه
الاحكام الينا لاجلها من جهة الامر والنهي والمدح والذم فنعلم حينئذ
ان هذه الاحكام تعلقت بامور حاصلة من جهتنا على سبيل
الجملة وذلك هو احد علوم العقل وهو تعلق الفعل بفاعله فاذا
اقمنا الدلالة على ان الذي تعلق بنا هو حدوث الفعل دون ما عداه
كان هذا العلم التفصيلي متعلقا بما تعلق به العلم الجملي من ذلك الامر
الا ترى انا متى علمنا ان زيدا من جملة العشرة ثم علمناه بعينه كان
الذي تعلق به علمنا على سبيل التفصيل هو الذي تعلق به علمنا
على سبيل الجملة وهو زيد فاما ما يقوله ابو علي من ان الاكوان
مدركة فهو غير صحيح لانها لو كانت مدركة لكان يجب
ان نفصل الواحد منا بين الجوهر اذا كان كائنا في جهتين

ثم نقل احدهما الى جهة قريبة من الجهة التي كان فيها في حال سهو الواحد
منا او في حال تغميضه لعينيه وانما وجب ذلك لان الكون الثاني يضاد
الكون الاول لتغاير الجهة بمحلها فلو كان مدركا لوجب ان نعلم
ذلك ضرورة كما نعلم انه اذا كان فيه لون ثم حصل ما يضاده بعد
تغميضه لعينيه او سهوه عن ذلك فانه نعلم ان اللون الثاني غير الاول
لما كان معلوما بطريق الادراك فلما علمنا ان الواحد منا لا
يجد الفصل بين كونه كائنا في الجهة الثانية عقيب كونه في الجهة الاولى
علمنا ان الكون غير مدرك وكان يلزم في راكب السفينة ان يفصل
بين قليل حركاتها وكثيرها من جهة الادراك كما يفصل بين قليل
سكونها وكثرته من جهة الادراك وقد علمنا خلاف ذلك فان
قيل انه انما لم يفصل بين قليل اكوان السفينة وكثيرها لما كان
حدث فيه من جنس تلك الاكوان فلذلك التبس عليه قلنا ان هذا لا
يمنع من الفصل الذي ذكرناه الا ترى ان الواحد منا متى كان
راكب الفرس او بعير فانه يحدث فيه من الاكوان مثل ما يحدث في
نفس ذلك الحيوان ومع ذلك فانه يفصل بين قليل حركات الحيوان الذي
هو راكبه وبين كثيرها بان يقطع الجهات مشغولة بعد ان كانت
خالية وخالية بعد ان كانت مشغولة فيكون ذلك طريقا له الى العلم
بزيادة الاكوان التي حدثت من ذلك الحيوان وان لم تكن مدركة
لنفس تلك الاكوان وبعد فان الذي حدث في ذاته في حال جري
السفينة من الاكوان تضاد الاكوان التي تحدث في السفينة لتغاير
المحلين ولو كانت مدركة لوجب ان نعلم الفصل بينهما كما نعلم
الفصل بين السواد والبياض اذا حدث احدهما في السفينة وحدث الاخر
في ذات راكبها فلما علمنا انه لا يدرك هذا الفصل علمنا ان الاكوان غير مدركة

وانما قلنا ذلك لان الشيء انما يلتبس بمثله ولا يلتبس بضده فثبت ان
الاكوان غير مدركة واذا ثبت ذلك وجب نصب الدلالة
على اثبات الاكوان التي لا يعلم ضرورة وهي ما عدا الصفات
العباد واذ قد تقرر ذلك فلنرجع الى الكلام في حقائق هذه
للصفات التي هي اكوان الجواهر والاجسام الموجبة لها اما
حقيقة كون الجوهر كائنا فهو اختصاصه بجهة دون اخرى
وحقيقة الكون هو المعنى الذي يوجب هذه الصفة وهو ينقسم الى خمسة
اقسام احدها الكون المطلق وهو ما قدمنا ذكره وهو الذي يكون
مقارنه للجوهر دليلا على حدوث الجوهر دون سائر الاكوان لانها
قد يجدد في حال بقاء الجوهر ولا يكون ذلك دليلا على حدوثه وثانيها
السكون وثالثها الحركة ورابعها الاجتماع وخامسها الافتراق
واما حقيقة كون الجسم ساكنا فهو لبثه في الجهة وقتين فصاعدا
بلا فصل ما لم يكن عقيب حركة واحترزنا بقولنا اللبث في الجهة وقتين
عن الكون الاول المقارن لاول احوال حدوث الجسم فانه لا يسمى في
تلك الحال سكونا وانما يسمى كونا مطلقا وقلنا بلا فصل
احترازا من ان يوجد الكون في جسم في جهة ما ثم ينتقل الى جهة
اخرى ثم يعود الى تلك الجهة الاولى فان هذا الكون الاخر لا يسمى
سكونا لان الجسم لم يلبث به وقتين من دون تخلل حركات
وقلنا ما لم يكن عقيب حركة لان من السكون ما يسمى سكونا
في تلك الحال وان لم يلبث به الجسم لانه قد كان لا اثباتا السكون
في الاول واما حقيقة السكون فهو المعنى الموجب لهذه الصفة التي
تقدم ذكرها وحقيقة كون الجسم متحركا هو كونه في جهة عقيب
كونه في جهة اخرى بلا فصل واحترزنا بقولنا في جهة اخرى

بلا فصل من الكون الاول المقارن لاول احوال حدوث الجسم فانه لا
يسمى حركة ولا يسمى للصفة الموجبة عنه كونه متحركا بل يسمى كونا
مطلقا على مثل ما تقدم واحترزنا بقولنا بلا فصل مما لو اعدمه الباري
تعالى في الثاني من وجوده ثم اوجده في جهة غير الجهة التي كان فيها
في الوقت الاول فان كونه في تلك الجهة الاخرى لا يسمى كونه متحركا
ولا يسمى المعنى الموجب لها حركة لاجل ما تخلل من عدمها من الكون
في الجهتين واما حقيقة كون الجسم مجتمعا فهو كونا الجسمين في
جهتين على سبيل القرب وحقيقة الاجتماع هما المعنيان الموجبان لهذه
الصفة وحقيقة كونه مفترقا هو كونا الجسمين في جهتين على سبيل
البعد وحقيقة الافتراق هما المعنيان الموجبان لهذه الصفة واذا تقرر
ما قدمنا فلنرجع الى بيان الاصلين اللذين قدمنا ذكرهما اما الاصل
الاول وهو ان للجواهر والاجسام اكوانا كائنة في الجهات صفات
واحوالا واذا اردنا ذلك تكلمنا في موضعين احدهما ان هاهنا امور
زائدة على ذوات الجواهر والاجسام والثاني انها صفات وليست بذوات
ولا احكام اما الموضع الاول فالذي يدل عليه ان الجواهر والاجسام
قد اشتركت في كونها جواهر واجساما ومتحيزة وموجودة ثم
افترقت فكان بعضها فوقا وبعضها تحتا وبعضها عن ايماننا
وبعضها عن يسارنا وبعضها قداما وبعضها خلفنا فيجب ان يكون الذي
افترقت واشتركت في حكم واحد وذلك محال لانه يؤدي الى ان يكون
متماثلة مختلفة معا وذلك محال واما الموضع الثاني وهو ان هذه
الامور الزائدة على ذوات الجواهر والاجسام ليست بذوات ولا
احكام اما انها ليست بذوات فلان حقيقة الذات هي ما يعلم على
انفرادها ولا سبيل لنا الى العلم بذوات الجواهر والاجسام

لم يعقل هذه الامور الزائدة عاد وانها فيبطل ان يكون ذواتا له
واما انها ليست بالاحكام فلان حقيقة الحكم هي المزية التي لا تعلم
الذات عليها الا باعتبار الغير او ما يجري مجراه ولا شك انا نعلم
ذوات الاجسام على هذه الامور الزائدة التي قدمنا ذكرها من
دون اعتبار ذوات اخر ولا ما يجري مجراها فثبت الموضع الثاني وهو
ان هذه الامور ليست بذوات ولا احكام وصح ما نرومه من اثبات
الاصل الاول واما ان الجواهر والاجسام تكون بها كائنة في الجهات
صفات واحوال واما الاصل الثاني وهو انها انما وجبت لها لاجل
معان غائبة بها وحالة فيها فالذي يدل عليه انها قد ثبت ولا تخلو اما
ان تستحقها لمجرد ذواتها او لا لمجرد ذواتها بل لذواتها على احوال
او لغيرها من فاعل او علة ومحال ان تستحق هذه الصفات لمجرد
ذواتها لانه كان يجب كلما استحق منها نفس هذه الصفات
ان يكون بها ما دامت ذاته وذلك محال لانه ما من مجتمع منها الا
ويجوز ان يفترق وما من متحرك الا ويجوز ان يسكن وعلى العكس
من ذلك وبذلك يبطل ان يكون مختصة هذه الصفات لذواتها
على احوال يكون بها متحيزا وموجودا وجواهر واجسام لان عند
ذلك لم يرجع المجتمع منها ان لا يفترق ما دام متحيزا
وموجودا وجوهرا وجسما وكذلك المفترق والمتحرك والساكن
ومعلوم خلاف ذلك وبعد فلو استحقها لذواتها لوجب في كل
جزء منها ان يكون مجتمعا مفترقا متحركا ساكنا لان صفة
الذات ترجع الى الاحاد والافراد دون الجمل ومعلوم خلاف
ذلك وبعد فلو كانت هذه الصفات التي قدمنا ذكرها واجبة
للجواهر والاجسام لما وقفت على اختيار مختار ومعلوم انها قد

تقف اما انها لو كانت واجبة لما وقفت على اختيار مختار واما
انها فانا لا نعني بالواجب من الصفات والاحكام الا ما لا يقف على اختيار
مختار واما انها قد تقف فذلك معلوم فيما يتصرف فيه من الاجسام
فانه يكون بها كائنا يقف على اختياره انا فيبطل ان تستحقها لمجرد
ذواتها ولذواتها على احوال وان استحقت هذه الصفات لغيرها
فذلك الغير لا يخلو اما ان يكون موثرا على سبيل الصحة والاختيار
وهو المعبر عنه بالفاعل او محال ان يكون الجواهر والاجسام مختصة
بهذه الصفات لموثر على سبيل الصحة والاختيار وهو الفاعل على
ان يجعلها فاعلها كذلك من دون امر ومعنى فيها لانه كان يجب
ان يستحقها الا من يقدر على ايجاد ذواتها وذلك يخرج اما انه كان
الاثر في هذه الصفات لما الامر هو قادر على ايجاد ذواتها فالذي
يدل عليه ان الفاعل انما يمكنه ان يجعل الذات على صفة او حكم من دون
امر ومعنى فيها الا بشرط ان يكون قادرا على ايجاد تلك الذات
الاترى ان الواحد منا يصح منه ان يجعل كلامه امرا او نهيا او خبرا
او غير ذلك لما كان قادرا على ايجاد ذاته ولا يصح منه ان يجعل كلام
غيره امرا ولا نهيا ولا خبرا لما لم يكن قادرا على ايجاد ذاته وكذلك
القول في سائر افعاله وافعال غيره فانه يصح ان يتصرف في جعل افعاله على
الوجوه المختلفة من دون امر ومعنى فيها لما كان قادرا على ايجادها
ويتعذر عليه ذلك في افعال غيره لما لم يكن قادرا على ايجادها ولما كان
ذلك مستمرا على وتيرة واحدة فعلمنا ان ثبوت الفاعل قادرا على
ايجاد الذات شرط في صحة جعلها على صفة او حكم من دون ايجاد
معنى فيها فثبت انها لو استحقت هذه الصفات بالفاعل لما استحقها
الا من كان قادرا على ايجاد ذواتها واما ان ذلك لا يجوز فالذي

يدل عليه وجهان احدهما انه كان يلزم في القدم الا يصح منه
تحريك للساكن منها ولا جمع المفترق وعلى العكس من ذلك من
دون ايجاد معنا فيها لان الشرط وهو كونه قادرا على ايجاد
ذواتها غير حاصل في حال وجودها لانها بوجودها قد خرجت
عن التعلق بالقادر وقد علمنا انه تعالى يقدر على جعل الاجسام على
خلاف ما هي عليه من كونها كاينة فبطل ان تستحقها بالفاعل
من دون ايجاد معان فيها الوجه الثاني انها لو استحقتها
بالفاعل لادى الى احد امرين اما ان يكون العباد قادرين على ايجاد
الجواهر والاجسام لقدرتهم على جمعها وتفريقها وتحريكها
وتسكينها واما ان لا يكونوا قادرين على شي من ذلك لانهم غير
قادرين على ايجاد ذواتها وكلاهما باطل لانا قد علمنا ان العباد
قادرون على تحريك الجواهر والاجسام وتسكينها وعلى جمعها
وتفريقها وانهم ليسوا بقادرين على ايجاد ذواتها ولذلك لو
دعاهم او قوي داع الى ايجاد شي من الاجسام لتعذر عليهم ذلك على
وجه واحد فبطل ان يكون الجواهر والاجسام مختصة بهذه
للصفات بالفاعل فان قيل ان دلالتكم هذه مبنية على ان الكلام
ذات وان الخبر يكون خبرا حكما والمخالف لا يسلم ذلك قلنا اما
ان الكلام ذات فقد تقدم حيث بينا ان المدركات ذوات وهو
من جملتها واما ان الخبر يكون خبرا حكما فالذي يدل عليه ما نعلمه
من ان الواحد منا متى قال زيد في الدار فان هذه الصيغة كما
يصلح للاخبار عن زيد بن عبد الله فانها تصلح للاخبار عن زيد بن
خالد ولا ينصرف الى احدهما الا بقصد المخبر للاخبار عن احدهما
دون الاخر وبعد فانه لا يتعلق بالذات الا على صفة

او حكم ليس بمجرد وجود الذات فانه قد يكون العادل قادرا فيثبت المخبر
بكونه خبرا حكما ومع ما ذهبنا اليه من ان الجواهر والاجسام لا يجوز
ان تختص هذه الصفات بالفاعل واذا استحقتها للعلل فتلك العلل لا
تخلوا اما ان تكون موجودة او معدومة لانه لا واسطة بين ذلك ولا يجوز ان
تستحقها للعلل معدومة لان العدم مقطعة الاختصاص والعلة لا توجب
الا بشرط الاختصاص اما ان العدم مقطعة الاختصاص فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في معنى قولنا ان العدم مقطعة الاختصاص
والثاني في الدليل عليه اما الموضع الاول فنريد بذلك ان والصفة
الوجود عند الذات المخصصة لغيرها بل اختصاصها بذلك للغير ولانا
نبه والحال هذه ان كان الاختصاص بينهما لاجل المنافاة ولا يوجب
له صفة فظاهر ان كان الاختصاص بينهما لاجل الايجاب. واما الموضع
الثاني وهو ان العدم مقطعة الاختصاص فالذي يدل عليه ان الاختصاصات
هاهنا اربعة كلها مشروطة بالوجود احدها اختصاص الشي بالشي
بان يحل فيه فيوجب له صفة وذلك هو قبيل الاكوان التي تحل في
الجواهر والاجسام فانها لا توجب لها كونها كاينة في جهاتها الا
بان تختص بها غاية الممكن من الاختصاص في حقها وهو حلولها
فيها على ما نبينه فيما بعد ان شا الله تعالى وثانيها اختصاص الشي بالشي
بان يحل محله فينفيه دون ما يضاده في جنسه وذلك كمنافاة الحركة
للسكون والاجتماع للافتراق والسواد للبياض وغير ذلك من المتضادات فانه
لا يكون لمضادتها على محالها فان نفي ما ينفيها لا ينفي ضده الا بان
يختص به غاية الممكن من الاختصاص في حقه وليس ذلك الا بان يحل
محله ليكون له من الاختصاص به ما ليس له بغيره من سائر اضداده
في الجنس وثالثها اختصاص الشي بالشي بان يحل في بعضه ويوجب

الجملة صفة من الصفات وذلك كاختصاص ما يوجب من المعاني
للواحد منا صفة ما نحو كونه مريدا او كارها ونحو ذلك من
الصفات التي ترجع الى الجملة فان المعاني التي هي الارادة والكراهة
وما اشبهها لا توجب للواحد منا صفة من صفات الجملة الا بان
تختص به على ابلغ الوجوه الممكن من الاختصاص في حقه وليس ذلك الا بان
توجد في بعضه وتوجب لجملته لتكون قد اختصت به دون سائر
الاحياء التي يجوز عليها هذه الصفات ومن ابعدها اختصاصا بالشيء ان توجد
على حد وجوده ونعني بذلك ان المختص به متى كان موجودا لا
في محل وجب في المعنى الذي يختص به ان يكون موجودا لا في محل
وذلك كاختصاص ارادة الباري تعالى وكراهته به فانهما
لا يوجبان له الصفتين اللتين هما كونه مريدا وكارها الا من
اختصاصه سبحانه على ابلغ الوجوه الممكن من الاختصاص في حقه عز وجل وليس
ذلك الا بان توجد لا في محل كما انه سبحانه موجود لا في محل
وسقط اختصاصهما بغيره سبحانه ومن هذا القبيل اختصاص الفناء
بالعالم اذا وجد اللطف فان منافاته للجواهر والاجسام ~~في محل الفنا~~
~~فانها لما كانت موجودة في محل وجب للمنافي~~ فانه لا اذا نوجد لا
في محل لتنافيها فانه للجواهر والاجسام ان يوجد لا في محل ليكون
قد اختص بها على ابلغ الوجوه الممكن من الاختصاص في حقها وانقطع
اختصاصه بغيرها لانه لا يعقل في حقه اختصاص سوى ذلك فهذه
الاختصاصات التي جرى ذكرها عند اهل الكلام والذي يدل
على حصرها فيما ذكروه ان القسمة في ذلك دائرة بين النفي
والاثبات فلا يكون دخول متوسط بينهما وذلك ان ما يقع
كل قسمة هذا حالها وبيان ذلك ان الشيء المختص بغيره اما ان
يكون اختصاصه لاجل المنافاة او لا لاجلها بل لاجل الحاجة

صفة من الصفات فان كان الاختصاص بينهما لاجل المنافاة فلا
يخلو الشيء المختص به اما ان يكون حالا او لا يكون حالا فان لم يكن
حالا فاختصاص المنافي له هو بان يوجد لا في محل وهو ما قدمنا ذكره
من الفناء ومنافاته للجواهر والاجسام وان كان المختص به حالا
فاختصاص المنافي له هو حلوله في محله دون سائر اضداده في جنسه
وهو ما ذكرناه من منافاة الحركة للسكون وسائر ما يتضاد
على المحل وان كان اختصاص المختص بغيره لاجل الحاجة صفة من الصفات
لذلك الغير فلا يخلو المختص به اما ان يكون ذاتا واحدة او لا يكون
ذاتا واحدة بل يكون جملة مركبة فان كان ذاتا واحدة فلا
يخلو اما ان يكون حية او لا يكون حية ان لم يكن حية فاختصاص
المختص بها هو حلوله فيها كما ذكرناه في اختصاص الاكوان بمحالها
وان كانت الذات المختص بها حية فاختصاص المختص بها هو وجوده
لا في محل وهو ما قدمنا ذكره من ارادة الباري سبحانه وكراهته
بها فانها توجدان لا في محل كما انه تعالى موجود لا في محل وان كان
المختص به جملة مركبة فاختصاص المختص به هو وجوده في بعضه
ولتوجب لجملته صفة من الصفات وهو ما ذكرناه من اختصاص المعاني
التي توجب الصفات للجملة الحية منا فهذه الجملة ما رسمناه من بيان
حصر الاختصاصات في هذه [illegible] وبيان ان العدم مقطعه
الاختصاص لانا قد بينا ان كلها مشروطة بالوجود واما ان العلة
لا توجب الا بشرط الاختصاص فالذي يدل عليه انها لو اوجبت حكما
دون اختصاص لم يكن بان توجب لبعض ما يصح عليه ذلك للصفة اولى
من البعض الاخر لعدم المخصص وكان يجب ان يكون كل واحد من
مجتمعا مفترقا متحركا ساكنا في جهة واحدة وذلك محال فبطلان

تستحق هذه الصفات لعلل معدومة واذا كانت تلك العلل
موجودة فلا تخلو اما ان تكون حالة في الجواهر والاجسام
او لا تكون كذلك بل تكون قائمة بانفسها وموجودة لا في محل
والثاني باطل لانه كان يلزم في كل واحد من الجواهر والاجسام
ان يكون مجتمعا مفترقا متحركا ساكنا دفعة واحدة متى
وجدت هذه المعاني معا لا في محل لان نسبة كل واحد منها الى
كل واحد من الجواهر والاجسام نسبة واحدة وليس بعضها بان
يوجب له الصفة اولى من البعض لفقد الاختصاص وذلك محال ومن قبل
يوجد واحد منها لا في محل كالاجتماع مثلا دون ما يضاده من
الافتراق لزم في جميع الجواهر والاجسام ان تكون مجتمعة في حالة
واحدة في حيز واحد لان ذلك الاجتماع لا يختص ببعضها دون بعض
وليس بان يوجب الصفة لبعضها اولى من ان يوجبها للبعض الاخر وذلك
محال فلم يبق الا ان تكون الجواهر والاجسام مختصة بهذه الصفات
لعلل حالة فيها ومختصة بها وذلك هو الذي يروم اثباته من الدعوى
الاولى واما بيان الدعوى الثانية وهي ان هذه المعاني محدثة
فهذا هو موضع الخلاف في ذلك مع طائفة من الفلاسفة وهم
اهل الكمون والظهور فانهم يقولون بقدمها والدليل على صحة
ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه ان كل واحد منها يجوز عليه
العدم والقديم لا يجوز عليه العدم فهذه المعاني ليست بقديمة
واذا لم تكن قديمة فهي محدثة لان كل موجود ليس بقديم فهو
محدث وانما قلنا بان كل واحد منها يجوز عليه العدم لانه
ما من مجتمع من الاجسام الا ويجوز عليه ان يفترق وكذلك
فما من مفترق الا ويجوز ان يجتمع وما من ساكن الا ويجوز
ان يتحرك وما من متحرك الا ويجوز ان يسكن او يخرج من حركة

الى حركة كخروج الفلك من دورة الى دورة هذا لو سلمنا ان الفلك
لا يجوز عليه السكون فكيف وهو يجوز عليه والدليل على ذلك انه
متحيز وكل متحيز يجوز عليه السكون اما انه متحيز فلانه لو لم يكن
متحيزا لما جاز عليه التحرك لان تحرك ما ليس بمتحيز محال واما ان كل
متحيز يجوز عليه السكون فالذي يدل عليه ما نعلمه من الاجسام التي
نتصرف فيها فانه يجوز عليها السكون وانما جاز ذلك عليها لكونها
متحيزة بدليل انها لو لم تكن متحيزة لم يجز عليها السكون كالاكوان
فانها لما كانت غير متحيزة لم يجز عليها السكون واذا شاركها
الفلك في التحيز المصحح لجواز السكون عليها وجب ان يشاركها في جواز
السكون عليه فثبت انه ما من متحرك من الاجسام الا ويجوز ان يسكن
وعلى الجملة فما من جسم من الاجسام يكون كائنا في جهة الا ويصح
ان ينتقل الى الجهة الاخرى اما جملته واما اجزاؤه فمحال ما كان
فيه من الكون الاول لا يخلو اما ان يكون موجودا او لا يكون ان لم يكن
فهو المعدوم وهو الذي نريد وان كان موجودا فلا يخلو اما ان
يكون موجودا في محل او لا في محل والاخير باطل لانا قد بينا ان
الاكوان يستحيل وجودها لا في محل واذا كان موجودا في محل
فلا يخلو اما ان يوجد في محله الاول او في غيره باطل ان يكون موجودا
في المحل الاول مع ما يضاده لانه يؤدي الى ان يكون مجتمعا مفترقا
او متحركا ساكنا وذلك محال وباطل ان يكون موجودا في غيره
لانه لا يكون في غيره الا بطريقة الانتقال والانتقال على الاعراض
لا يجوز اما انه لا يكون في محل غيره الا بطريقة الانتقال فلان المعقول
من الانتقال هو كون المتحيز في جهة او مكان وشغله لهما عقيب
كونه في جهة ومكان اخر وشغله لهما فثبت انه لو وجد في محل
غير المحل الاول لما وجد فيه الا بطريقة الانتقال واما ان الاعراض

لا يجوز عليها الانتقال ولأنها لو كانت متنقلة لكانت متحيزة ولا يجوز
أن تكون متحيزة أما أنها لو كانت متنقلة لكانت متحيزة فقد تقدم
وأما أن الأعراض لا يجوز أن تكون متحيزة فالذي يدل عليه وجوه منها
أنها لو كانت متحيزة لم يوجد عرضان في محل واحد لأنهما متى
كانا جميعا متحيزين لم يكن أحدهما بأن يكون حالا والآخر محلا أولى
من عكسه ومنها أنها لو كانت متحيزة لم يوجد عرضان ولا أكثر
في محل واحد لأن ذلك يؤدي إلى تداخل المتحيزات وهو محال ومنها
أنها لو كانت متحيزة لوجب إذا أدخل أحد يديه في الدقيق أن تنتقل عليها
وجريها أن يملأه كما أن يملأه إذا دخل فيه أجزاء الهواء وقد
علمنا خلاف ذلك ومنها أنها لو كانت متحيزة لوجب أن تكون شاغلة
للجهة لأن هذا هو حكم المتحيز الذي يتميز به عن غيره مما ليس بمتحيز
على ما بيناه فيما تقدم ولو كانت شاغلة للجهة لكانت كائنة فيها فيكون
على مثل ما تقدم في الدعوى الأولى والكلام في ذلك الكون كالكلام
فيها فإن كان متحيزا أيضا أدى إلى إثبات ما لا نهاية له وذلك محال
وإن لم يكن متحيزا وجب الاقتصار على المحقق المعلوم وترك المقدر
المفروض والقضاء بأن الأكوان ليست متحيزة لأن ما زاد على ذلك لا يكون
بعضه بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض الآخر فبطل أن يكون الأعراض
متحيزة وإذا بطل ذلك بطل أن يكون متنقلة وإذا بطل أن يكون باقية
في المحل الأول مع وجود ما يضادها فلم يبق إلا أن يكون معدومة وهو
الذي نروم وأما قول من يقول بالكمون والظهور فإن أرادوا به ما هو
المفهوم من هاتين العبارتين في أصل اللغة من أن الظهور هو انتقال المتحيز
من حيث يخفى عن الرائين إلى حيث يظهر لهم وأن الكمون هو انتقال
المتحيز من حيث يظهر للرائين إلى حيث يخفى عنهم فلذلك لا يجوز على

المتحيزات وقد ثبت أن الأعراض غير متحيزة وإن أرادوا بالكمون وجود
العلة بحيث لا يظهر لها حكم يدل عليها وبالظهور وجودها على حد يظهر
عنه حكمها الدال عليها فهو باطل من وجوه منها أنها لو وجدت ولا حكم
يصدر عنها ويدل عليها لم ينفصل وجودها عن عدمها إلا بأن يثبت الدعوى
الأولى إنما العلم ضرورة وإنما نعلم بالصفات الموجبة عنها ومنها أنه لم يكن
بعضها بالكمون والثبت وبعضها بالظهور والانتقال أولى من البعض الآخر فأما
أن يكمن ويثبت معا أدى إلى أن يخلو الجسم عن كونه كائنا في الجهات وإما أن يظهر
وينتقل معا أدى إلى أن يكون كائنا في جميع الجهات وذلك محال ومنها أن بعضها
لم يكن بأن يكمن في بعض الأوقات ويظهر البعض الآخر في ذلك الوقت أولى من البعض
لفقد المخصص وذلك يؤدي إلى أن يكون موجبه وغير موجبه معا وذلك محال
فبطل القول بالكمون والظهور والانتقال وثبت أن الأعراض يجوز عليها العدم وأما
أن القديم لا يجوز عليه العدم فالذي يدل عليه أنه واجب الوجود في كل حال فما وجب
وجوده في كل حال استحال عدمه أما أن القديم واجب الوجود في كل حال فلأنه
واجب الوجود فيما لم يزل وإذا وجب وجوده فيما لم يزل وجب وجوده في كل حال فلأنه
إنما استحق الوجود فيما لم يزل فلأنه لو لم يكن واجب الوجود فيما لم يزل لكان جائز
الوجود أو ممتنع الوجود ولو كان كذلك لم يكن قديما وذلك لا يجوز أما أنه لو لم
يكن واجب الوجود فيما لم يزل لكان جائز الوجود أو ممتنع الوجود فلأنه لا واسطة
بين ذلك لأنك تقول القديم لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود أو لا يكون فإن لم يكن
فهو الممتنع وإن كان ممكن الوجود فلا يخلو إما أن يستحيل عليه خلافه أو لا
فإن استحال فهو الواجب لأن الواجب هو الممكن الذي يستحيل خلافه
وإن لم يستحل عليه خلافه فهو الجائز لأن الجائز هو الممكن الذي يجوز خلافه وأما أنه
لا يجوز أن يكون جائز الوجود فلأن هذا يقتضي افتقاره إلى مقدم وكذلك لا يجوز أن يكون
ممتنع الوجود لأن ذلك يقتضي كونه قديما لأن الممتنع غير حاصل ولا يمكن حصوله
ثبت أن القديم واجب الوجود فيما لم يزل وأما أنه إذا وجب وجوده فيما لم يزل

وجب وجوده في كل حال فلانه لا وجه يقتضي وجوب وجوده في حال
دون حال واما ان يجب وجوده في جميع الاحوال فهو الذي نقول اولا كذلك
وجوده في جميع الاحوال فذلك باطل لان ذلك ينقض القول بوجوب وجوده
او يجب وجوده في بعض الحالات وذلك محال لانه لا مخصص اما قلنا ذلك ولان الذي
يقتضي وجوب وجوده في حال دون حال لا يخلو اما ان يكون مستدام الوجود
او متجدد الوجود فان كان مستدام الوجود وجب دوام وجود القدم
لاستدامة ما يقتضيه وان كان متجدد الوجود لم يجز ان يقع عليه وجود
القدم لانه قد استغنى عنه بينا انه واجب الوجود في كل حال واما انه اذا وجب
وجوده في كل حال استحال عدمه فلان واجب الوجود هو الموجود لا محالة فلو
قلنا انه يصح ولو عدمه لانتقض القول بوجوب وجوده ومما يدل على حدوث الاعراض
ان موجباتها وهي اكوان الجواهر والاجسام كائنة في الجهات متجددة وتجدد
الموجب يقتضي تجدد الموجب واما ان موجباتها متجددة فذلك معلوم ضرورة
واما ان تجدد الموجب يقتضي تجدد الموجب والذي يدل عليه انه لو جاز تجدد الموجب
بدون تجدد الموجب لبطل اقتضاؤه اله وذلك يوجب استغناه عنه من حيث يكون
حدث الموجب من دون الموجب وذلك لا يجوز ومما يدل على ذلك ايضا انها لو لم
تكن محدثة لكانت قديمة ولا يجوز ان يكون قديمة اما انها لو لم تكن محدثة لكانت
قديمة فالذي يدل عليه انها قسمة صحيحة واما انه لا يجوز ان يكون قديمة فلانه كان
يجب ان يكون متماثلة لاشتراكها في صفة ذاتية وهي كونها قديمة
ومماثلتها محال بالضرورة لانا نعلم انها مشتملة على المتماثل كالسواد والمختلف
كالسواد والحموضة والمتضاد كالسواد والبياض فبطل ان يكون الاعراض
قديمة وصح ما رمناه من الدعوى الثانية واما الدعوى الثالثة وهو
انها محصورة متناهية من قبل اولها فالكلام منها يقع في ثلاثة مواضع
احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما
ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد ما يتعلقون به
وابطاله اما الاول فمذهبنا ان الاكوان محصورة متناهية من قبل

اولها وان كان في ذلك مع طائفة من الغلاة سبقه وهو المذهب الذي نصره ابن
الروندي فانهم يقولون ان جملة الاعراض قديمة وآحادها محدثة واما
الموضع الثاني وهو الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه
فالذي يدل على ذلك وجوه احدها ان اثبات كل واحد منها محدثا موجودا عن
اول على الاطلاق يقتضي ان لها اولا ونهاية لانا قد بينا ان المحدث هو الذي
لوجوده اول والقول بعد ذلك بانها لا اول لها يكون نقضا لاول الكلام ومنعجا
عن استحالة لان المناقضة ليست باكثر من ان ينقض باخر الكلام ما اثبت
باوله او ينفي باوله ما يثبت باخره وهو في العموم فمن اثبت الاولية لآحاد الحوادث
باول كلامهم ونفوها عن جملتها في اخره فكانوا مناقضين ومنها انها لو كانت
لا نهاية لها لاستحال حدوث حادث بعدها ومعلوم ان ذلك مستحيل اما انها لو
كانت لا نهاية لها لاستحال حدوث حادث بعدها فلانه يكون قد وقف وجوده
على وجود ما لا نهاية له فيستحيل وجوده لانا نزل الواحد منا اذا قال لا ادخل
هذا المسجد حتى ادخل قبله ما لا نهاية له من المساجد فانه لا يصح منه دخول ذلك
المسجد الا من صرف في كلامه وليس ذلك الا لانه علق وجود الدخول بما لا
نهاية له فثبت انها لو كانت لا نهاية لها من قبل اولها لاستحال حدوث حادث بعدها
واما ان ذلك غير مستحيل فالذي يدل عليه انا قد علمنا حدوث حوادث بعد
الحوادث الماضية فبطل ان يكون لا نهاية لها من قبل اولها وصح انها محصورة
ومنها انا نقول لهم ان الاولية حكم لآحاد الحوادث على الاطلاق وكل حكم ثبت ثابت
للآحاد جملة على الاطلاق فانه يجب اجراؤه على تلك الجملة ولا يجوز سلبه عنها
اما ان الاولية حكم لآحاد الحوادث على الاطلاق فالذي يدل عليه ان كل واحد ثابت
منها محدث سواء فرض وجوده منفردا عن غيره او مع غيره فيما لا اول له واما
ان كل حكم ثبت للآحاد جملة على الاطلاق فانه يجب اجراؤه على تلك الجملة ولا
يجوز سلبه عنها فالذي يدل عليه انه لو جاز سلبه عنها لادى الى هدم المناقض
الكلام ولما بان بطلانه من يقول الوجوه اولها اولا او الوجود اخرها معا ولصار
باب المناقضة متهيئا لمن يقول كل واحد من الزنج اسود وجملتهم

لیس اسود فكما ان ذلك مناقض فكذلك هذا فان قيل ان دلالتكم
هذه مبنية على اثبات جملة مركبة من احاد وانه يصح اجتماعها
وهذا لا نسلمه فان الحركات حركات الفلك لا يصح وجود الاخرى
منها الا بعد عدم ما قبلها وكيف يقول احادث قبل حادث الى ما لا اول
له ولا يلزمنا ما ذكرتموه من المناقضة في الجملة والاحاد قلنا عن
هذا جوابان احدهما انه ليس من شرط كل جملة مركبة من احاد ان يصح
اجتماعها في الوجود بل قد يسمى جملة وان عدم بعض احادها الا ترى ان
حروف الخبر يسمى جملتها خبرا وان كان لا يصح اجتماعها في الوجود بل لا
يوجد الاخر منها الا بعد عدم الاول وكذلك الكلام في السنة والشهر
واليوم فان كل واحد منها اسم لجملة اوقات مخصوصة لا يصح وجود الاخر
منها الا بعد العدم عدم ما قبله والجواب الثاني ان المخالف لنا في هذه المسئلة لا يخلو اما
ان يقول باثبات جملة في الحكم اي حكمها حكم الاحاد في الازلية حتى يكون الاحاد لها
اول ويكون للجملة لا اول لها او لم يقل باثبات جملة اصلا فضلا عن ان يبغي بان
لها اولا او لا اول لها وان قال بذلك قلنا له هل الجملة هي الاحاد ام غير
الاحاد فان قال انها هي الاحاد فكانه قال ان الجملة لها اول وانه لا اول
لها معا وذلك هو اجتماع النقيضين وهو محال وان قال ان الجملة هي غير الاحاد
قلنا له فهل الجملة مفتقرة في حصولها الى حصول الاحاد ومعلولة عنها ام لا
فان قال انها غير مفتقرة في حصولها الى حصول الاحاد ومعلولة عنها
لزمه تجويز حصول جملة الحوادث من دون حصول احادها وذلك محال وان
قال ان الجملة مفتقرة في حصولها الى حصول الاحاد كلما حصلت الاحاد حصلت
الجملة ومن ارتفعت الاحاد ارتفعت الجملة فترة فاذا كانت الاحاد علة في
حصول الجملة والعلة عندكم لم يتقدمها على معلولها فالذي اثبتم يجب
تقدم المعلول على علته بالزمان ثم فلم ان الاحاد علة في حصول الجملة
والجملة لا اول لها فهل هذا الا قول بتقدم المعلول التي هي الجملة

[illegible] فلا يلزم من ذلك [illegible] للاحاد لها وان كان لكل واحد اول [illegible]

على العلة التي هي الاحاد بالزمان وذلك محال بل متى كانت الاحاد محدثة
وكانت علة في حصول الجملة كانت الجملة محدثة ايضا بالضرورة فصح
ما ذهبنا اليه وبطل اعتراضه واما الموضع الثالث في ايراد ما يتعلق به
المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف يتعلق بما ذكره ابن الروندي في هذا الموضع
وهو قوله اذا جاز ان يكون حادث بعد حادث الى ما لا نهاية له ولم يؤد
ذلك الى استحالة فهلا جاز ان يكون حادث قبل حادث الى ما لا اول له والجواب
انا نقول ان بين الموضعين فرقا لانا متى قلنا انه لم يقدح في العلم بحدوث الحوادث
لانه يمكن حدوث حوادث بعدها خلاف ما ذكروه فانا قد بينا ان قولهم
بانه لا اول للحوادث يؤدي الى استحالة حدوث حادث بعدها وكذلك فان
قولنا حدوث حادث الى ما لا اخر له لا يقدح في العلم بكونه محدثة فاذا
امكن ان يكون متقدما عليه وليس كذلك متى كانت الحوادث لا اول لها
فانه يقدح في كونه محدثا قادرا لانه لا حال قبل ما لا اول له يمكن ان يكون
متقدما فيه على الحوادث فظهر الفرق بين الموضعين ومن جملة ما يتعلق به المخالف
هو ان قال انكم قد اثبتم للاحاد حكما ونفيتموه عن الجملة فقلتم كل واحد
من موجودات العالم يصح وجوده وجملتها لا يصح وجودها وكذلك فقد اثبتم
للجملة حكما ونفيتموه عن الاحاد فقلتم جملة الامة لا يجوز عليهم الخطا الا
وكل واحد منهم يجوز عليه الخطا فقد خالفتم فيما عينتم والجواب عن ذلك انا
نقول ان بين الموضعين فرقا وذلك لانا اثبتنا للاحاد حكما ونفيناه عن الجملة
لما كان مشروطا بشرط مفقود في الجملة وهو انه لا ينضم اليه غيره مما
لا نهاية له وكذلك فانا اثبتنا للجملة حكما ونفيناه عن الاحاد لما كان
مشروطا بشرط مفقود في الاحاد فقلنا ان جملة الامة لا يجوز عليهم الخطا
بشرط اجتماعهم وان احادهم يجوز عليه الخطا بشرط ان لا ينضم الى
جملة الامة وليس كذلك ما ذكره المخالف فانه اثبت حكما للاحاد الحوادث
مرعية شرطا في جملتها فانا قد بينا ان كل واحد من الحوادث

لوجوده اول سواء فرض وجوده منفردا عن غيره او مع غيره
مما لا اول له لم ينتف هذا الحكم عن جملة الحوادث مع انه غير مشروط
بشرط مفقود في الآحاد وكان مناقضا بين ذلك ان احكام الجمل
والآحاد تنقسم الى اربعة اقسام حكم يثبت لآحاد جملة على الاطلاق
ونريد بقولنا على الاطلاق انه يثبت لكل واحد من آحاد تلك الجملة من غير
شرط اصلا وحكم يثبت لجملة آحاد على الاطلاق وحكم يثبت لآحاد
جملة بشرط مفقود في تلك الجملة وحكم يثبت لجملة آحاد بشرط مفقود
في تلك الآحاد فالحكم الذي يثبت لآحاد الجملة على الاطلاق يجب اجراؤه
على تلك الجملة ولا يجوز سلبه عنها لانه لو جاز سلبه عن الجملة المركبة من
تلك الآحاد لكان ذلك مناقضة لان المناقضة هي ان يثبت بآخر الكلام
ما ينفي باوله او ينفي بآخره ما اثبت باوله ومثال ذلك قول القائل كل واحد
من الزنج اسود فانه يجب اجراء السواد على جملة الزنج لما كان هذا
الحكم ثابتا لكل واحد منهم سواء فرض انضمامه الى غيره من الزنج او كان
منفردا عنه فلو قال بعد ذلك هذا القائل وجملتهم ليسوا اسود لكان
مناقضا ومثال ذلك ايضا قولنا كل واحد من حركات الفلك محدثة
فان هذا الحكم يجب اجراؤه على جملة الحركات المركبة من تلك الآحاد ولا
يجوز سلبه عنها ولو كان ذلك مناقضة وانما قلنا ذلك لان الدليل حكم
بانه لآحاد الحركات من غير شرط فان كل واحد منها لوجودها
اول سواء فرض وجودها منفردة عن غيرها او مع غيرها مما لا اول له في
قبل بعد ذلك ان جملة الحوادث لا اول لها مع القول بان آحادها لها اول
كان ذلك مناقضة واما الحكم الذي يثبت لجملة آحاد على الاطلاق
فانه يجب اجراؤه على آحاد تلك الجملة ولا يجوز سلبه عنها ومثاله قول
القائل جملة الجسم كائن فان هذا الحكم لا يجوز سلبه عن آحاد الجسم لان
كل واحد منها متحيز وكل متحيز فهو كائن ولا ينفك عما ليس بمتحيز

لا يكون كائنا فلو قال قائل جملة الجسم كائن وكل واحد من اجزائه
المتحيزة غير كائن لكان مناقضا فلهذا قلنا انه لا يجوز سلب الحكم الثابت
لهذه الجملة عن آحادها واما الحكم الذي يثبت لآحاد جملة بشرط مفقود
في تلك الجملة فانه لا يجوز اجراؤه على تلك الجملة بل يجب قصره على الآحاد
لفقد الشرط في الجملة ومثاله قول القائل كل واحد من المتضادات يصح وجوده
في المحل بشرط خلوه عن ضده فانه لا يلزم من ذلك اجتماع المتضادات في
المحل الواحد بصحة وجود كل واحد منهما فيه لما كان هذا الحكم ثابتا
لآحادها بشرط مفقود في جملتها ومثال ذلك ايضا قول القائل كل واحد
من مقدورات القديم يصح وجوده بشرط ان لا ينضم الى ما لا نهاية له
في الوقت الواحد فانه لا يلزم من ذلك صحة وجود مقدورات القديم في الوقت
الواحد لما كان هذا الحكم ثابتا لآحادها بشرط مفقود في جملتها
ومثال ذلك ايضا قول القائل كل واحد من امة النبي صلى الله عليه وآله يجوز عليه
الخطا بشرط ان لا ينضم الى سائرهم فان هذا الحكم لا يلزم اجراؤه على جملة
الامة لما كان مشروطا بشرط مفقود في جملة الامة وهو كونه
منفردا عن جملتهم فلو قال هذا القائل بعد ذلك وجملة الامة لا يجوز عليهم
الخطا لم يكن مناقضا لعدم الشرط في الجملة واذا صح ذلك لم يصح قياس
المخالف لآحاد الحوادث على آحاد الامة ولا جملتها على جملة الامة لانا قد
بينا الفرق بين الموضعين وبعد فانا نقول في جميع ما ذكرناه من
الاحكام التي تثبت لآحاد جملة بشرط مفقود في الجملة بالجواز وهم
يقولون في آحاد الحوادث بوجوب الاولية لها ويوجبون نفيها عن الجملة
وكان امثلتنا قصيرة دونها لانه لا يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب فان
من قال يجوز ان يحضر كل الجسم ويجوز ان يسكن في الوقت الواحد فانه يلزمه

استحاله خلاف من قال ان الحجر كان ساكنا في الوقت الواحد
فانه يلزمه اجتماع النقيضين واما الحكم الذي يثبت لجمله احاد بشرط
مفقود في تلك الاحاد فانه يجب اجراوه على تلك الجمله دون الاحاد
لفقد الشرط في الاحاد مثاله قول القايل جملة الحي ما قادر فانه لا يلزم
في احاد الحي ان يكون قادره لما لم يحصل الشرط وهو كونها جملة مخصوص
فلو قال هذا القايل بعد ذلك وكل واحد من اجزا الحي ليس بقادر لم يكن
مناقضا واما نحن فاحكام الجمل والاحاد في هذه الاقسام الاربعه دون
ما عداها لا انه يعلم ببديهة العقل انه لا طريق الى اثبات ما سواها فظهر
الفرق بين ما ذكرناه وبين ما ذكر من الشبه ووضح ما ذهبنا اليه
في هذه المسئله ومما يبطل قولهم هذه الدعوى انهم يقولون ان الفلك
متحرك فيما لم يزل ويتوصلون بذلك الى اثبات قدمه وهذه مناقضه
لانه لا يعقل كونه متحركا الا بعد كونه في جهة قبل ذلك الحال
فيما لم يزل يكون فيها غير متحرك ثم يصير متحركا فيخ انهم قالوا بما لا
يعقل في هذه الجمله تصحيح ما نرومه من اثبات الدعوى الثالثه وهو
ان الحوادث محصوره متناهيه من قبل اولها واما الدعوى الرابعه
وهي ان الاجسام لم تسبقها في الوجود فهذا هو مذهبنا والخلاف في
ذلك مع طايفه من الفلاسفه وهم اهل الهيولى والصوره فانهم
يقولون ان اصل العالم جوهران معقولان غير محسوسين وهما الهيولى
والصوره فلما حلت الصوره في الهيولى تركبت منها الجسم فصار محلا
قابلا للطول والعرض والعمق والتجزي الى ما لا نهاية له ويقولون ان
للصوره تحتاج في وجودها بالفعل الى الهيولى حاجة الحال الى المحل
والمشروط الى الشرط وان الهيولى تحتاج في وجودها بالفعل الى
الصوره حاجة المعلول الى العله ونحن نتكلم في ابطال قولهم بتلازمهما

وحلول احدهما في الاخر ثم يدل بعد ذلك على صحة قولنا من ان الجواهر
والاجسام لا يجوز ان تنفك عن الحوادث بحال والدليل على ابطال قولهم
بتلازمهما انه يودي الى التوقف ولا يحصل واحد منهما وكل ما ادى الى التوقف
فهو محال اما انه يودي الى التوقف فلان لا يحصل واحد منهما من حيث انه قد
جعل كل واحد منهما محتاجا الى صاحبه في نفس ما احتاجت اليها الاخرى
فيه وهو الوجود بالفعل فلا يوجد الهيولى بالفعل حتى يوجد الصوره
فيها بالفعل ولا توجد الصوره فيها بالفعل حتى يكون الهيولى موجوده
بالفعل لان حلول الموجود في المعدوم محال فيكون قد جعل كل واحد منهما وجود
عله لوجود الاخرى فلذلك يوجبان ان لا يوجد واحد منهما وهو محال
لانه يلزم منه ان لا يوجد الجسم الذي هو مركب منهما على طريقتهم وقد ثبت وجوده
بالضروره فبطل قولهم بتركيبه منهما على هذا الحد فثبت ان قولهم بحلول
احدهما في الاخر يودي الى التوقف واما ان ما ادى الى التوقف فهو محال
فذلك معلوم في الشاهد الا ترى ان القايل لو قال لا دخول عمرو الدار موقوف
على دخول زيد ودخول زيد موقوف على دخول عمرو فكما ان ذلك محال
كذلك هذا فان قيل انه لا يلزمنا ما ذكرتم لانا نقول ان الهيولى
تحتاج الى الصوره حاجة المعلول الى العله والصوره تحتاج الى الهيولى حاجة
الحال الى المحل والمشروط الى الشرط قلنا ان الاختلاف في كيفيه
الحاجه مع الاتفاق في جهة الحاجه لا يكون مانعا من التوقف الا ترى ان
القايل من قال دخول زيد الدار برجله اليمنى موقوف على دخول عمرو الدار
برجله اليسرى ودخول عمرو برجله اليمنى موقوف على دخول زيد برجله
اليسرى كان التوقف حاصلا كذلك هاهنا فان قيل الشيخ يقولون الجوهر
محتاج الى الكون والكون محتاج الى الجوهر فقد دخلتم فيما عبتم قلنا انا لم
نقل حاجة كل واحد منهما الى صاحبه في الوجود كما قالوه في الهيولى
والصوره فلم يلزمنا ما الزمناهم في التوقف اما قلنا بحاجه

الكون في وجوده الى وجود الجوهر وكونه ولهذا لا يصح وجود
الكون في الجوهر المعدوم ولا فيما فرض موجودا وليس بمتحيز وقلنا بان
الجوهر لا يحتاج الى وجود الكون الا في وجوده دائما متحيزا ولهذا
يصح وجود الجوهر متحيزا وان لم يوجد فيه كون بعينه بان يوجد فيه
كون مثله فيكون كائنا في تلك الجهة او يوجد فيه كون يضاده
فيكون به كائنا في جهة اخرى وانما يحتاج الجوهر الى الكون في صفة
تتبع وجود الجوهر وتحيزه وهو كونه كائنا في جهة بعينه
واختصاصه بحيز دون غيره واذا اختلف وجه الحاجة لم يلزم التوقف
وانما يلزم التوقف من الجزء وجه اذا كان في الجنس كما قالوه في الهيولى
والصورة وبعد فانا قلنا ان الجوهر محتاج الى الكون ليكون
به كائنا والكون يحتاج في حلوله الى الجوهر وليس احدهما موجبا
لوجود الاخر بل وجودهما عند ثالث فاعل مختار واذا علم انه لا يصح
انفصال احدهما عن الاخر لدعاه الداعي الى ايجاد احدهما كان ذلك
الداعي داعيا له الى ايجاد الاخر فصار كالمقدور الواحد ولم
يلزمنا التوقف الذي الزمناهم اياه في قولهم بحاجة كل واحد من
الهيولى والصورة الى الاخر فبطل قولهم بتلازمهما ومتى بطل ذلك
بطل ما بنوه عليه من ان الجسم مركب منهما وصح لنا ما رمناه من
اثبات الجزء على ما تقدم في اثبات الجوهر واما قولهم بحلول احدهما
في الاخر فهو قول باطل لانهما ان كانا جميعا غير متحيزين لم يكن
احدهما بان يكون حالا والاخر محلا اولى من عكسه وانما قلنا
ذلك لان الحلول هو وجود الشيء في غيره على حد يكون محتاجا
في وجوده الى وجود ذلك الغير وحيزه على حد المجاورة الا ترى
ان السواد والجوهر قد اشتركا في كونهما شيئين موجودين

وافترقا فكان احدهما وهو الجوهر محلا وكان الاخر وهو السواد
حالا وليس ذلك الا التحيز احدهما دون الاخر فبطل ما ذكروه واذ قد فرغنا
من ابطال قولهم بتلازم الهيولى والصورة وحلول احدهما في الاخر فلنبدل
على صحة ما ذهبنا اليه من ان الجواهر وسائر الاجسام لا يجوز ان ينفك عن الاكوان
حال والدليل على ذلك انه لو جاز انفكاكها عن الاكوان لجاز انفكاكها
عن كونها كائنة في الجهات ومعلوم ان ذلك لا يجوز اما انه لو جاز
انفكاكها عن الاكوان لجاز انفكاكها عن كونها كائنة في الجهات
فالذي يدل عليه هو ما بيناه من ان كونها كائنة في الجهات موجب عن
الاكوان فمتى انفكت عن الموجب وجب انفكاكها عن الموجب لانه لا
يجوز ثبوت الموجب مع انتفاء الموجب لان ذلك يبطل اقتضاءه له واما انه لا يجوز
انفكاكها عن كونها كائنة في الجهات فالذي يدل عليه انها لا توجد
الا وهي متحيزة ولا تكون متحيزة الا وهي شاغلة لجهة ولا تكون
شاغلة لجهة الا وهي كائنة فيها اما انه لا يجوز وجودها الا وهي متحيزة
فقبل الشروع في ذلك نتكلم في اثبات التحيز وانه صفة زائدة على
الوجود اما اثباته فهو معلوم ضرورة فان الجسم يدرك عليه وبه يبين
عن اللون وسائر الاعراض واما انه صفة زائدة على الوجود فالذي
يدل عليه وجوه منها ما قدمنا من ان السواد والجوهر قد اشتركا
في الشيئية والوجود وافترقا فكان الجوهر محلا للسواد دون ان يكون
الجوهر حالا في السواد وليس ذلك الا لاجل تحيز الجوهر دون السواد
ومنها ان التحيز لو كان هو الوجود لوجب في كل موجود ان يكون
متحيزا فكان يلزم من ذلك تماثل الموجودات لاشتراكها فيما يقتضي
التماثل وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان التحيز لو كان هو الوجود
لوجب في كل موجود ان يكون مدركا لانه قد حصل على الصفة التي
لاجلها يدرك وهي التحيز وقد علمنا خلاف ذلك اذ ليست ما يرونه من

اما ان التحيز فانه زائد على الوجود فالذي يدل على ان الجواهر في حال
لا توجد الا وهي متحيزة ولا يصح وجودها تارة متحيزة وتارة
غير متحيزة لم يكن بد من امر زائد لانه لا يخلوا اما ان يكون موثرا
على سبيل الصحة وهو الفاعل او على سبيل الايجاب وهو العلة ولا يجوز ان
يكون الجوهر متحيزا بالفاعل لوجهين احدهما انه لا تخير للفاعل في ذلك
ولما كان يصح منه ان يوجد الجسم ويجعله غير متحيز ولو جاز ذلك
لم يكن لنا الى العلم به طريق لانا لا نعلمه الا بطريق الادراك لا ادركه
الا متى كان متحيزا الوجه الثاني ان التحيز لو كان بالفاعل لصح من
الفاعل ان يجعل السواد متحيزا وذلك لا يجوز اما ان التحيز لو كان بالفاعل
لصح منه ان يجعل السواد متحيزا فالذي يدل عليه ان شروط الصفة التي
بالفاعل يكون حينئذ متكاملة في السواد وهي اربعة احدها ان يكون
الذات مقدورة للفاعل والثاني ان يكون الصفة متعلقة بالفاعل والثالث
ان لا يكون بين تلك الصفة وبين سائر صفات تلك الذات تناف ولا ما
~~ومن سائر صفات تلك الذات~~
يجري مجراه والرابع ان لا تقف تلك الصفة
~~ولا ما يجري مجراه والرابع ان لا تقف تلك الصفة وبين سائر صفات~~
~~تلك الذات~~ في ثبوتها على صفة او حكم واجب ليست تلك الذات عليها
ولا شك ان هذه الشروط قد اجتمعت في السواد لو كان التحيز بالفاعل
والتحيز على مذهب المخالف بالفاعل وليس بين التحيز وبين صفة السواد
تناف ولا ما يجري مجراه لما قد ذكرناه ولا شك ان التحيز لا يقف في ثبوته على
صفة ولا حكم واجب ليست ذات السواد عليهما على مذهب المخالف
لان المخالف لنا في هذه المسألة ابن الملاحمي ومن قال بقوله وهو لا يقول
بصفة واجبة للمحدث ليس صفات الا خاصة كلها عنده بالفاعل
ولهذا قلنا ان التحيز لو كان بالفاعل للزمه ان يجعل السواد متحيزا
واما ان السواد لا يجوز ان يكون متحيزا فالذي يدل عليه وجهان
احدهما ان السواد لو كان متحيزا لم يفد ناظره ذات شاغل على

الذات التي هي سواد متحيز لوجب ان يمنعها من جهة انها ضدها وان لا
يمنعها من جهة انها متحيزة لانه لا منافاة بين المتحيز والسواد ويكون ذلك
يؤدي الى ان يكون تلك الذات موجودة معدومة معا وذلك محال فما
ادى اليه ان يكون محالا وهو ان التحيز بالفاعل الوجه الثاني ان
السواد لو كان متحيزا لوجب ان يكون شاغلا للجهة لان هذا هو حكم
المتحيز الذي يبينه عما ليس بمتحيز ولو كان شاغلا للجهة لكان
كائنا فيها فيكون على مثل ما قدمنا ذكره في الدعوى الاولى في العرض يستحيل
كونه كائنا فبطل ان يكون التحيز بالفاعل ولا يجوز ان يكون بحسب العلة
لانها لا تخلوا اما ان يكون معدومة او موجودة لانه لا واسطة بين ذلك
ولا يجوز ان يكون بحسب العلة معدومة ولا موجودة اما انه لا يجوز ان
يكون بحسب العلة معدومة فلما بينا ان العدم مقطعة الاختصاص وان العلة
لا توجبه الا بشرط الاختصاص واما انه لا يجوز ان يكون بحسب العلة موجودة
فلانها لا تخلوا اما ان حلت فيه او توجد لا في محل وكلاهما باطل اما انه لا يجوز
ان يكون بحسب العلة حالة فيه فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الحلول
هو وجود الشيء في غيره على حد يكون محتاجا في وجوده الى وجود ذلك الغير
وحيزه لا على حد المجاورة فلو لم يكن الجوهر متحيزا الا بعد حلول العلة
فيه وهي لا تحله حتى يكون متحيزا لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا
يحصلان ولا واحد منهما وذلك محال فبطل ان يكون بحسب العلة حالة فيه ولا
يجوز ان يكون بحسب العلة موجودة لا في محل لانه ليس احدهما بها اولى
لا في محل اذا كانت قد اختصت به على الحد الممكن من الاختصاص من حيث وجدت
على حد وجوده فوجبت له كونه متحيزا او عند الحاجة كونه متحيزا
اختصاصها به لانه قد صار متحيزا والعلة لا تختص بالمتحيز الا بان تحله ومتى
زال الاختصاص بها زال الحاجة اليه لانها لا تختص به فرع على الاختصاص
فيكون مختصة به وغير مختصة وموجبة له وغير موجبة ويكون

متحيز او غير متحيز معا وذلك محال وقد ادا الى هذه الى الان القول
بان الجوهر متحيز لعله موجوده لا في محل محال ان يكون متحيزا الوجه
الثاني انه لو كان متحيز العله موجوده لا في محل لم يخل اما ان يوجب
له صفه واحده او صفات عده لا يجوز ان يوجب له صفه واحده لانها
لم يكن بان توجب له تلك الصفه اولى من ان توجبها لسائر الجواهر لانها
تكون قد اختصت بسائر الجواهر على حاله المنكر من الاختصاص في حقها
لانها اجمع موجوده لا في محل ولو اوجب لجميع الجواهر تلك الصفه لوجب
تلك الصفه عن قبلها وصارت من قبل الاجسام من حيث لم يعلم علتها
هذا الجوهر الا باعتبار سائر الجواهر وذلك محال فبطل ان يوجب لها
صفه واحده ولا يجوز ان يوجب لها صفات عده لان تلك الصفات اما
ان تكون في حكم المثلين او في حكم المختلفه وباطل ان يوجب
صفات عده في حكم المتماثله لانه يؤدي الى ان يكون العله قد تعدت في
الايجاب عن الوجه الواحد الى ما زاد عليه ولو جاز ذلك لتعدت الى ما
لا نهايه له وجاز يؤدي الى ان يحيز اما المعنى الواحد عما لا نهايه له وقد
علمنا خلاف ذلك وبمثل هذه الطريقه يبطل ان يوجب صفات عده
في حكم المختلفه لانه كان يلزم متى تعدت في الايجاب والاختصاص ان
تتعدى الى ما لا نهايه له وكان يلزم ان يحيز اما المعنى الواحد عما لا نهايه له
من المعاني فيلزم في الاراده ان يوجب كون الحي مريدا او مشتهيا
ونافرا او عالما الى غير ذلك من الصفات المختلفه وقد علمنا ان
ذلك فاسد لان الاراده لا تقوم في ايجاب هذه الصفات التي قدمنا ذكرها
مقام سائر المعاني المختلفه التي هي القدره والعلم والشهوه فاذا بطل
ان توجب صفات عده وبطل ان يوجب صفه واحده ثبت انه لا يجوز
ان يكون الجوهر متحيزا لعله موجوده لا في محل واذا بطل ذلك مع
ما تقدم بطل ان يكون متحيزا على شيء من الوجوه فلم يبق الا انه

وجودها الا وهي محدثه وسنبين فيما بعد ان شاء الله تعالى انه لا يجوز

متحيز على سبيل الوجوب سواء كان متحيزا لذاته او لما هو عليه في ذاته
فانه يحصل منه غرضنا وهو ان الجواهر والاجسام لا يجوز ان يكون متحيزا
لذاته ولما هو لا يكون متحيزا الا وهو شاغل للجهه والذي يدل عليه ان يسبق
الجهه بحكم انه المتحيز عما ليس بمتحيز من قبل ان ما كان متحيزا صح ذلك عليه وما
لم يكن متحيزا لم يصح ذلك عليه كما ان صحه الفعل من القادر حكم يبين به عمن
ليس بقادر فلو كان متحيزا لعينه شاغلا للجهه لم ينفك من التحيز وعدمه
واما انه لا يجوز ان يكون شاغلا للجهه الا وهو كائن فيها فالذي يدل عليه انا
لا نعني بقولنا ان الجسم كائن في الجهه الا انه يمنع غيره من امثاله ان
يكون بحيث هو ولو جاز وجوده شاغلا للجهه غير كائن فيها لم يمتنع غيره
من ان يكون بحيث هو وذلك لا يجوز فثبت بهذه الجملة انه لا يجوز انفكاك
الجواهر والاجسام عن الاكوان ثم نقول لم لا يجوز انفكاك الاجسام
من الاكوان فيما تقدم حلته فيها لو قدرنا سبق انه قادر على الحركه
قلنا لوجب كونه ما لم يكن ساكنا فلا يزال السكون وكذلك يسكن
ما لم يكن متحركا فلا يزال الاجتماع قبله فكيف يجتمع ما لم يكن
مفترقا قبل وان زال الافتراق قبله فكيف افترق ما لم يكن مجتمعا قبل
ذلك واذا لم يعقل كونه على هذه الاكوان بعد وجوده فيعقل منها قبل
ثبوت ما اوردنا انه من انه لا يجوز انفكاكه عنها في احوال وجوده وثبت اول
بهذه الجملة ما نورده من الكلام في الدعوى الرابعه وبتمام ذلك تم الكلام
في المقدمه الاولى وهي ان الجواهر والاجسام لم تخل من حوادث محصوره
واما المقدمه الثانيه فهي ان كل ما لم يخل من حوادث محصوره فهو
محدث فهي من المقدمات الاوليه التي لا يحتاج في التصديق بها الى نظر
واستدلال وكشف ذلك انه اذا لم يخل من حوادث محصوره فلم يسبقها
واذا لم يسبقها فهو اما معها واما بعدها وما كان وجوده مع
وجود الحدث غير سابق له او بعده فهو محدث بالضروره اذ لو كان

فربما لو جاز ان يتقدم على المحدث وسبقه بما لا اول له فثبت
بهذه الجملة حدوث الجواهر والاجسام وان قيل ان الجسم عندكم
لم يخل من الاعراض ولم يلزم ان يكون من جنسها محدثا جاز ان لا تكونوا
من الحوادث ولا يلزم ان يكون محدثا مثلها ولولا الفرق بين الموضعين
قلنا الفرق بينهما انا لما علمنا اشتراكهما في الوجود ثم علمنا ان احدهما
لم يتقدم الاخر بل وجدا معا وثبت حدوث احدهما بصفته وهي الوجود
بعد العدم وجب اشتراكه الاخر في هذه الكيفية والا عاد على
القول بوجودهما على سوا بالنقض والابطال وليس كذا اذا اشتركا
في الوجود وفي كيفيته وهي الحدوث بل يشتركان في الجنس لانه لا
وجه يقتضي وجوب الجمع بينهما في ذلك الا ترى انا متى علمنا ان زيدا وعمرا
ولدا في ليلة واحدة ولم يتقدم احدهما على الاخر في الولادة ثم علمنا
ان احدهما عشرين سنة فانا نعلم ان الاخر كذلك ولا استغراب
يكونا وان امعاه ذا كذلك بعد ذلك اذ كان احدهما فرسا ان يكون
الاخر كذلك لما لم يكن ثم وجه يوجب اشتراكهما في الجنس كذلك
في مسالتنا فبطل ما اورده السائل فصح ان الاجسام محدثة واعلم انه
يمكننا الاستدلال على حدوث الاجسام بطرق كثيرة وسياقها كلها
على اركان وهي حصيلة ما يخبر بعد وجود بالضرورة فاحد تلك الطرق
ما قدمنا قبل هذا من ان الجواهر والاجسام لم تخل من حوادث محصورة
وان ما لم يخل من حوادث محصورة فهو محدث فانا قد بينا ذلك ودللنا
عليه والطريقة الثانية ان الاجسام لو كانت قديمة لوجب ان تكون
كائنة في جهة فيما لم يزل ولو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت
كائنة فيها على سبيل الوجوب وذلك لا يجوز اما ان الاجسام لو كانت قديمة
لوجب ان تكون كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما قدمنا
من ان وجودها لا ينفك من تحيزها وتحيزها لا ينفك من كونها
شاغلة لجهة ما وكائنة فيها واما انها لو كانت كائنة في جهة

... لو كانت كائنة فيها على سبيل الوجوب

فيما لم يزل لكانت كائنة فيها على سبيل الوجوب فلان ما ثبت للموصوف
فيما لم يزل وجب ان يكون واجبا لانه لا حالة قبل ما لم يزل يكون فيه للصفة
جائزة عليه يجب له بعد ذلك فثبت ان الاجسام والجواهر لو كانت
كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت كائنة فيها على سبيل
الوجوب لامتنع انتقال الجسم من جهة الى اخرى لامتناع خروج القديم
عما يجب له من الصفات فيما لم يزل فلما علمنا جواز الانتقال على الجواهر
والاجسام بطل القول بقدمها الذي يؤدي الى امتناع ذلك الطريقة
الثالثة انها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل ولو كانت كائنة
في جهة فيما لم يزل لكانت جميعها كائنة في جهة واحدة وذلك لا يجوز
اما انها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه
هو ما قدمنا من ان وجودها لا ينفك من كونها كائنة في جهة ما
واما انها لو كانت كائنة في جهة فيما لم يزل لكانت كلها كائنة في
جهة واحدة فالذي يدل عليه انه ليس بعضها بالكون فيها اولى من البعض
لانها تكون كائنة لذواتها وليس هناك مخصص يخصص بعضها بالكون في
جهة دون جهة اذ يستحيل وجود الاكوان فيما لم يزل لما قدمنا من
الدلالة على حدوثها فثبت ان الجواهر والاجسام لو كانت كائنة في
جهة فيما لم يزل لوجب في جميعها ان يكون كائنة في جهة واحدة واما ان
ذلك لا يجوز فلانه يؤدي الى تداخل المتحيزات وذلك مستحيل عليها لاجل
تحيزها فبطل القول بقدمها المؤدي الى ذلك الطريقة الرابعة
انها لو كانت قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل ولو كانت كائنة [في جهة] فيما
لم يزل لوجب ان يكون كائنة في جميع الجهات وذلك لا يجوز اما انها لو كانت
قديمة لكانت كائنة في جهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان
وجودها لا ينفك من كونها كائنة في جهة ما واما انها لو كانت
كائنة في جهة فيما لم يزل لوجب ان يكون كائنة في جميع الجهات فالذي
يدل عليه انه ليس بعض الجهات بان يجب كونها كائنة فيها اولى من

البعض لنفي كونها كائنة في جميع الجهات على سبيل البدل
وليس هناك مخصص يخصصها بالكون في جهة دون جهة لاستحالة
وجود الاكوان فيما لم يزل لما قدمنا من الدلالة على حدوثها وكان
يجب في كل واحد منها ان يكون كائنا في جميع الجهات لفقد المخصص
ولمنع البدل عن الجنس لاستحالة دخوله فيما يثبت فيما لم يزل واما
ان يكون كائنا في جميع الجهات لا يكون والذي يدل عليه انه يؤدي
الى تداخلها ويؤدي ايضا الى ان يكون الجسم كائنا في جهتين فما
زاد على ذلك في حالة واحدة وذلك محال بالعلم الضروري وقد
ادى الى ذلك القول بقدم الجواهر والاجسام فيجب ان يكون محالا
الطريقة الخامسة ان الجواهر والاجسام لو كانت قديمة
لكانت متحركة او ساكنة لجهة فيما لم يزل ولو كانت ساكنة لجهة فيما
لم يزل لكانت غير كائنة فيها وذلك لا يكون اما انها لو كانت قديمة
لكانت متحركة او ساكنة لجهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما بيناه
من ان وجودها لا ينفك من ذلك واما انها لو كانت ساكنة لجهة فيما
لم يزل لم تكن كائنة فيها فالذي يدل عليه انها لا مخصص يقتضي كونها
كائنة فيما لم يزل في جهة دون جهة لانا قد بينا ان وجود الاكوان
فيما لم يزل محال لما بينا من حدوثها ولاستحالة كون الجسم في جهتين
في وقت واحد فثبت انها لو كانت ساكنة لجهة فيما لم يزل لاستحال
كونها كائنة فيها واما ان ذلك لا يكون فالذي يدل عليه انها لو كانت
متحركة او ساكنة لجهة وغير كائنة فيها كان في ذلك من التناقض
والفساد ما لا خفاء اذ كونها ساكنة لجهة ما يقتضي كونها كائنة
فيها وسلب كونها كائنة فيها يلزم منه سلب كونها ساكنة لها فهذا
هو اجتماع النقيضين وهو محال وقد ادى اليه القول بقدمها فيجب ان
يكون محالا **الطريقة السادسة** ان الجواهر والاجسام

لو كانت قديمة لكانت متحركة فيما لم يزل ولو كانت متحركة فيما لم يزل
لوجب مع ذلك الا تكون ساكنة لجهة فيما لم يزل وذلك لا يكون اما انها
لو كانت قديمة لكانت متحركة فيما لم يزل فالذي يدل عليه هو ما قدمنا من
ان وجودها لا ينفك من حدوثها واما انها لو كانت متحركة فيما لم يزل
لاستحال كونها ساكنة لجهة فيما لم يزل فالذي يدل عليه ان كونها ساكنة لجهة
يقتضي كونها كائنة فيها يقتضي وجود الكون لما بينا من انها لا تكون
كائنة فيها الا بكون ووجود الكون فيما لم يزل محال لما بينا من الدلالة
على حدوث الاكوان فثبت انه كان يجب ان يكون متحركة وليست ساكنة
لجهة واما ان وجودها فيما لم يزل متحركة غير ساكنة لجهة فيما لم يزل
محال فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان معنى الجهة حكم يثبت للمتحرك عما
ليس بمتحرك فالقول بانها متحركة غير ساكنة للجهة يؤدي الى ان ينفصل
المتحرك عما ليس بمتحرك وذلك محال وقد ادى اليه القول بقدم الجواهر والاجسام
فيجب ان يكون محالا واذا بطل القول بقدمها ثبت حدوثها لان كل موجود
ليس بقديم فهو محدث ففي هذه الجملة ما يرشد من بيان الاصل الاول
وهو ان الجواهر والاجسام محدثة واما الاصل الثاني وهو ان
الجواهر والاجسام المحدثة لا بد لها من محدث والكلام فيه يقع في
ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد
بعض ما يتعلق به المخالف وابطاله **اما الموضع الاول** فذهب اهل
الاسلام الى ان الجواهر كلها الى محدث وانه مؤثر في حدوثه على
سبيل الصحة والاختيار والخلاف في ذلك مع من يثبت المؤثر على سبيل
الايجاب مع قوله بان العالم صادر عن امر بهم اختلفوا فذهب الفلاسفة
الى انه موجب عن ذات الباري وذهب الطبائعية ومن قال بقولها

ان العالم صادر عن طبع لانه ان رجع بالطبع الى الله الامر الموجب
بطل بما تقدم وان رجع به الى الفاعل المختار كان قد اصاب
في المعنى واخطا في العبارة لان اهل اللغة لا يسمون الفاعل المختار
بذلك فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في الموضع الثاني واما
الموضع الثالث في ابطال بعض ما يتعلق به المخالف وابطاله فاعلم
ان الشبهة الواردة على اثبات حدث العالم وان كثرت فانها
منفصلة عن الادلة التي قدمنا ذكرها غير قادحة في شيء منها فان
جهل المكلف الجواب عنها كان زيادة علم الى ما قد حصل له من العلم
بحدث العالم وان لم يحصل له الجواب عن شيء من ذلك لم يكن ذلك قادحا
فيما قد حصل له من العلم بالدليل فمن جملة ما يتعلقون به قولهم لو
كان للعالم صانع لكان قد جعل فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فان
يحتاج في حدوث ذلك الامر الى امر اخر ويؤدي ذلك الى ما لا نهاية له
واما ان جعلنا اقتصارها هنا فالقصد تقدم للعالم والجواب عن ذلك
انه ليس للفاعل بكونه فاعلا حال يحتاج الى تعليلها بما ذكروه
وانما المرجع بكونه فاعلا الى انه اوجد بعض ما كان قادرا
عليه وذلك لا يقتضي تجدد صفة له وانما يقتضي تجدد صفة الفعل
فقط ولعمري فلو كان للفاعل بكونه فاعلا حال وكان يفتقر الى
امر لوجب في الواحد منا ان يفتقر بكونه فاعلا على امر ويفتقر اخر انه
لذلك الامر على امر اخر الى ما لا نهاية له ولا يقع منه الفعل اصلا
لانه يكون قد وقف وجوده على وجود ما لا يتناهى ومعلوم خلاف
ذلك ومن جملة ما يتعلقون به قولهم لو كان للعالم صانع لما اوجده
الا لكونه قادرا او كونه قادرا ثابت فيما لم يزل وذلك يوجب
قدم العالم لحصول المؤثر فيه فيما لم يزل والجواب عن ذلك

فاعلم ان كل ما ذكر فلا بد من [illegible]

انا نقول اما ما ذكروه من انه يوجده لاجل كونه قادرا واثبات
فيما لم يزل فذلك مسلم واما قولهم لحصول حصوله فيما لم يزل لحصول المؤثر
فيه فيما لم يزل فهو غير لازم لان ذلك انما كان يلزم متى كان المؤثر
فيه موجبا فاما متى كان المؤثر فيه انما يؤثر على سبيل الصحة والاختيار
لم يلزم ما ذكروه وانما يلزم ذلك على طريق الحجة العقلية لقولهم
بايجاب القدرة لمقدورها شاهدا فلزمهم ان يكون موجبة لمقدورها
غائبا لان العلة انما توجب ما توجبه لما هي عليه في ذاتها ولا يختلف
ذلك شاهدا وغائبا وقولهم غير صحيح على ما نبينه في باب الاستطاعة
ان شاء الله تعالى ومن جملة ما يتعلقون به ما ذكره ابن زكريا المتطبب
وهو قوله قد ثبت في الشي المتقدم على غيره ان يتقدم عليه بوقت فلو
كان للعالم صانع لوجب تقدمه عليه بمدة وذلك يقتضي قدم المدة
وقد بينا انها تقتضي قدم الاجسام الى نفي حصول الاوقات عليها والجواب
عن ذلك انه لا يلزم في الفاعل ان يتقدم على فعله بوقت لان العقلاء
يعلمون ضرورة تقدم الفاعل منا على فعله وان لم يخطر الاوقات
ببالهم بل ربما يكون فيهم من لا يعرف بالاوقات انها حركات الفلك
فلا ان يخطرها بباله وهم يقطعون على ان زيدا [illegible] الا ان
يتقدم على فعله بوقت بل العقل يقدمه عليه من غير اشارة الى الوقت
ثم ينظر في الفاعل فان كان قديما قضي بانه متقدم على اول الحوادث بعدما
لا اول له لانا نعود على ما قدمناه بالادلة من حدوث العالم ومن ان
المحدث لا بد له من محدث بالنفي فان ذلك لا يكون الا لكون الفاعل غير
قديم قضي بانه متقدم على فعله بقدر ما له اول لان ذلك لا يؤدي الى محال
فبطل ما اوردوه من ان الفاعل يجب ان يكون متقدما على فعله بمدة

[redacted] يكون مستغرقا عليه تعين لا محاله
[redacted] حين حركات منتقل اليه ثم سكن
[redacted] ه على السكون فيها وقت وكذلك
[redacted] اليوم كان اليوم متقدما على الغد
[redacted] عن اليوم او الغد فبطل ما اوردوه
[redacted] ما يتعلقون به ما يقولون عوام الملحدة
[redacted] ولا طا ... ما من بيضة فهي كذلك جملة
[redacted] نقله ... ولا حجة لهم في نقله
[redacted] فه لا من اثبات الى غير غاية
[redacted] ذلك كله يعول على مجرد الوجود
[redacted] لانه يجوز ان يجري بين مسلم كبير وان يعلم
[redacted] كل شيء في الدنيا من ... اسود
[redacted] سودا او لم يعلم ذلك فكان ذلك
[redacted] العلم ... قد علم ... ما اخبر
[redacted] لا دلالة قد تقضيات هذه الحوادث
[redacted] يستدل به ... بعرفنا ما نقول لهم
[redacted] هل هما قديمان ام محدثان ام احدهما
[redacted] اخر فيهما فهو الذي نحن ... وبطل ما
[redacted] العالم وان قالوا بقدمهما بطل قولهم
[redacted] القديم لا يجوز ان يكون خاليا عن غيره
[redacted] وان قالوا بان احدهما محدث والاخر
[redacted] قديم والبيضة محدثة او على العكس
[redacted] قديم والبيضة محدثة بطل ايضا

قولهم لا بن الحدث لا يجوز حصوله من القديم على جهة الايجاب لانه يؤدي
الى ان يكون قديما مثله ولا يتراخى الموجب عن موجبه لا يجوز وان قالوا
ان الطابع محدث والبيضة قديمة كان باطلا لان القديم لا يخلو عن
المحدث لان الطابع ... كان محدثا والبيضة قديمة وهي
لا تخلو الا من طابع محدث فكان ذلك باطلا ايضا من حيث القديم لا يتقدمه
غيره اذ لو تقدمه لبطل كونه قديما فبطل ما اوردوه في هذا الموضع
وثبت ما ذهب اليه اهل الاسلام من ان الجواهر والاجسام محدثة وفاعلها
الله فلما فرغ صاحب الكتاب رضي الله عنه من الكلام في اثبات الصانع تكلم
بعد ذلك في صفاته فقال

باب القول في صفاته تعالى

اعلم ان
صفاته تعالى على ضربين احدهما يرجع الى الاثبات نحو كونه قادرا
عالما حيا موجودا والثاني يرجع الى السلب نحو كونه تعالى غنيا واحدا
وانه ليس بجسم ولا عرض وليس يشبهه شيء ولا باس بتقديم الكلام
فيما ذكره رضي الله عنه في هذه الجملة تشتمل على اربعة مواضع الاول
في حقيقة الصفة والثاني في قسمة الصفات التي يستحقها القديم تعالى والثالث
في ترتيبها والرابع في الدليل على صحة ما ذهب اليه في كل واحد منها
اما الموضع الاول فاعلم ان الصفة قد تذكر ويراد بها ما هو المفهوم في
اصل اللغة وتذكر ويراد بها ما هو المفهوم في اصطلاح المتكلمين
فاذا ذكرت واريد بها ما هو المفهوم في اصل اللغة فان الصفة
عندهم والوصف بمعنى واحد فهو كالعدة والوعد فانه لا فرق عندهم
بين قول القائل وصفته صفة او وصفا كما انه لا فرق عندهم بين قوله
وعدته عدة او وعدا وقد يصفون الشيء بما يحل فيه فيقولون هذا طويل
اسود لاجل حلول الطول والسواد فيه وقد يصفون الفاعل بفعله فيقولون
فلان كريم لاجل فعله لذلك واما الصفة في اصطلاح المتكلمين
فهي تستعمل في معنى اعم وفي معنى اخص اما الصفة بالمعنى الاعم فهو

كل امر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات او في ضمن
الوصف لها سواء كان ذلك الامر راجعا الى النفي او الى الاثبات
وسواء كان الامر الثابت حالة او حكما واما الصفة بالمعنى الاخص
فهي كل امر زائد على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات او في ضمن
الوصف لها راجع الى الاثبات مقصور في العلم به على الذات وان شئت
قلت هي المزية التي تعلم الذات عليها من دون اعتبار الغير او ما جرى
مجرى الغير فهذا هو الكلام في حقيقة الصفة في اصطلاح المتكلمين
واما الحكم في اصطلاح المتكلمين بالمعنى الاخص فهو كل امر زائد
على الذات يدخل في ضمن العلم بالذات او في ضمن الوصف لها راجع الى
الاثبات غير مقصور في العلم به على الذات وان شئت قلت في
حد الحكم هو المزية التي تعلم الذات عليها لا باعتبار غير او ما جرى
مجراه ونريد بالغير ها هنا ذاتا اخرى ونريد بما جرى مجرى الغير
الصفات والاحكام واما الموضع الثاني في قسمة الصفات التي
يستحقها القديم تعالى فهي تنقسم الى قسمين اثبات ونفي فالاثبات هي
كونه قادرا وعالما وحيا وموجودا ومدركا والصفات التي
ترجع الى النفي هي انه لا يشبه شيئا من الجواهر والاجسام والاعراض
وانه تعالى غني لا يجوز عليه الحاجة وانه تعالى لا يرى بالابصار في الدنيا
ولا في الاخرة وانه واحد لا ثاني معه يشاركه في القدم والالهية
وتنقسم ايضا قسمة اخرى الى قسمين واجبة وجائزة فالواجبة هي
ما يثبت له من غير موجب من فاعل ولا علة وهي ما قدمنا من كونه
قادرا وعالما وحيا وموجودا والصفة التي ليست لله هي المعبر
عنها بصفة الاخص والجائزة هي ما يثبت له لمعنى محدث وهي كونه
مريدا وكارها فانها تثبت للمعنى اما يثبت له تعالى لاجل
معنيين محدثين موجودين لا في محل وهما الارادة والكراهة

على ما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى واما الموضع الثالث وهو
الكلام في ترتيب صفاته تعالى فيجب تقديم مسائل الاثبات التي قدمنا ذكرها
على مسائل النفي لانها دليل عليها ومن حق الدليل ان يكون متقدما على
المدلول عليه في العلم حتى يمكن الناظر في النظر فيه الى التوصل الى العلم
بالمدلول عليه وانما قلنا انها ادلة عليها لانا متى اردنا ان نستدل على ان
الله تعالى واحد استند الناظر لدليل عقلي وسمعي فالعقلي هو دليل التمانع
وهو مبني على كونه تعالى قادرا وكونه قادرا من مسائل الاثبات
والسمعي مبني على ان الله تعالى عدل حكيم لا يفعل شيئا من القبيح وذلك مبني على
انه تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وكونه عالما من مسائل الاثبات ومتى
اردنا ان نستدل على انه تعالى لا يرى بالابصار استند الناظر لدليلين ايضا
عقلي وسمعي فالعقلي مبني على كونه تعالى موجودا وكونه تعالى موجود
من مسائل الاثبات والسمعي مبني على انه تعالى عالم بقبح القبائح على ما تقدم
وكونه عالما من مسائل الاثبات ومتى اردنا ان نستدل على انه تعالى
غني دل الناظر فصلين احدهما انه تعالى حي والثاني انه ليس بمحتاج وكونه
حيا من مسائل الاثبات ومتى اردنا ان نستدل على انه تعالى لا يشبه ان
المحدثات قلنا انه لو اشبهها لوجب ان يكون محدثا وهو تعالى قديم
وكونه قديما من مسائل الاثبات فصح ما ادعيناه من ان مسائل
الاثبات ادلة على مسائل النفي فلذلك وجبت البداية بها واما
مسائل الاثبات فلها ترتيبان ترتيب في العلم وترتيب في الثبوت اما
ترتيب الثبوت فيجب تقديم صفته تعالى الاخص على سائر صفاته تعالى
لانها المقتضية لها ومن حق المقتضي ان يكون متقدما على المقتضى
ولولا ذلك لبطل كونه مقتضيا له ويجب تقديم كونه تعالى موجودا على
كونه حيا لانه يستحيل فيمن ليس بموجود ان يكون حيا ويجب تقديم

كونه حيًا على كونه قادرًا وعالمًا لأنه يستحيل فيمن ليس بحي
أن يكون قادرًا وعالمًا. وأما الترتيب الذي في العلم فيجب تقدم
كونه قادرًا عالمًا على كونه حيًا لأنهما دليلان عليها ومن حق
الدليل أن يكون متقدمًا على المدلول عليه في العلم على مثل ما تقدم
وكذلك كونه حيًا يجب تقدمه على كونه مدركًا في الثبوت
والعلم أيضًا أما تقدمه في الثبوت فلأنه مقتض لكونه مدركًا ومن
حق المقتضي أن يتقدم على المقتضى على ما تقدم. وأما وجوب تقدمه
عليه في العلم فلأنه دليل عليه ومن حق الدليل أن يكون متقدمًا على
المدلول عليه في العلم. وأما تقدم كونه قادرًا على سائر الصفات فلوجهين
أحدهما يقتضي الوجوب والثاني يقتضي الحسن أما الذي يقتضي الوجوب فهو
أنه لا يصح العلم بصفة من الصفات ما لم يعلم كونه قادرًا لأنا إنما
نستدل أن الله تعالى حي بكونه قادرًا وعالمًا وكذلك بكونه
موجودًا. وأما الذي يقتضي الحسن فهو أن الذي دل على إثبات الصانع
تعالى وهو وقوع الحوادث من جهته على سبيل الاختيار هو بعينه
دليل على كونه قادرًا ومن حسن الترتيب أن الملتبس متى دل عليهما
دليل واحد أن يتبع أحدهما بالأخرى وليس صفاته تعالى ما يكفي
في الدلالة عليها مجرد الفعل بل لا بد من اعتبار أمر زائد على ذلك
من كونه محكمًا دليلًا على كونه عالمًا ووقوعه على وجه
دون وجه دليل على كونه تعالى مريدًا أو بتوسط العلم بصفة أخرى
لذاته تعالى بأنه لذات القديم وكونه حيًا دليل على كونه
مدركًا. وهذا التقدم الذي أطلقنا ذكره في صفاته تعالى مشترك
في كونها واجبة فيما لم يزل فلهذا قلنا إن التقدم الذي ذكرناه
بينها هو تقدم رتبة لا تقدم زمان كما نقول في تقدم العلة على
المعلول. وأما الموضع الرابع في الدليل على صحة ما ذهب إليه

في كل واحدة منها فقد بينا أنه حي الذات منها بكونه قادرًا
والكلام منها يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حقيقة القادر والمقدور
والفعل والثاني في الدليل على أن الله تعالى قادر والثالث في الدليل على أن
للقادر بكونه قادرًا حالة. أما الموضع الأول فحقيقة القادر هو المختص
بصفة تقتضي صحة الفعل منه مع سلامة الأحوال ويريد بسلامة الأحوال
ألا يكون ممنوعًا. وحقيقة المقدور هو ما يصح إحداثه وحقيقة الفعل هو
ما وجد من جهة من كان قادرًا عليه. وأما الموضع الثاني وهو الدليل
على أن الله تعالى قادر فهو أن الفعل قد صح منه وكل من صح الفعل منه فهو
قادر. أما أن الفعل قد صح منه فلأنا لا نعني بصحة الفعل منه إلا أنه
كان يمكنه قبل وجوده أن يوجده وأن لا يوجده وقد بينا فيما
سلف أنه مؤثر في وجود العالم على سبيل الصحة ولا الاختيار ومعنى ذلك
أنه كان يمكنه أن يوجده قبل إيجاده وأن لا يوجده فثبت
بذلك الموجب. أما أن كل من صح منه الفعل فهو قادر فالذي يدل عليه
أن من صح منه الفعل لا بد أن يفارق من تعذر ذلك عليه بمفارقة لولاها
لما صح منه ما تعذر على الآخر ولكان حكم صحة الفعل فيهما أو تعذره
عليهما معًا لاستوائهما في جميع الوجوه تلك المفارقة هي التي عبرنا عنها
بكونه قادرًا. وأما الموضع الثالث وهو أن للقادر بكونه قادرًا
حالًا فالذي يدل عليه أنه قد ثبتت هذه المفارقة على ما تقدم ولا تخلو إما
أن تثبت لأمر أو لا لأمر باطل أن تثبت لا لأمر لأنها لم تكن بأن تثبت أولى
من أن لا تثبت إذا استند لأمر ولا يخلو ذلك الأمر إما أن يكون راجعًا إلى النفي
إلى النفي لوجهين أحدهما أن النفي لا يختص بذات دون ذات وإذا لم
يختص لم يكن أحدهما بصحة الفعل لا بتعذره أولى من الآخر لاستوائهما
في جميع الوجوه. الوجه الثاني أن صحة الفعل حكم ثابت ولا بد من
الثابت يجب أن يعلل بأمر ثابت أولى من أن يعلل بالنفي وإذا كان
راجعًا إلى الإثبات لم يخل ذلك إلا من أن يكون ذاتًا أخرى أو معلومًا

اخرى او لا يكون ذاتا اخرى بل مزية تعلم الذات عليها وباطل ان
يكون ذاتا اخرى لوجهين احدهما انها لو كانت ذاتا اخرى لوجب
ان يكون هي المؤثرة في صحة الفعل وذلك لا يجوز اما انها تكون هي المؤثرة
في صحة الفعل فلانه يكون موقوف عليها في الوجود واما انه لا يجوز
ان يكون هي المؤثرة في صحة الفعل فلانها لو كانت هي المؤثرة في الفعل
لوجب ان يتوجه اليها احكامه من الامر والنهي والمدح والذم دون
ذلك الفاعل ومعلوم خلاف ذلك الوجه الثاني ان تلك المفارقة
لو كانت ذاتا اخرى لكان الكلام فيها كالكلام في ذات الفاعل وانها
هل تفارق سائر الذوات التي لا تؤثر في صحة الفعل بمفارقة اخرى ام لا
فان لم تفارقها بمفارقة لم يكن بعض تلك الذوات بان يؤثر في صحة
الفعل اولى من بعض لاستوائها في جميع الوجوه وان فارقتها بمفارقة
كان الكلام في تلك المفارقة كالكلام فيها فان كانت ذاتا اخرى
لزم تسلسل المفارقات الى ما لا نهاية له وذلك محال وان كانت مزية
تعلم الذات عليها وجب ما قلناه ها هنا والفضائل ذات الفاعل
الممتنع منه الفعل لاختصاصها بمفارقة هي مزية يعلم عليها وليست
بذات اخرى ولا معلوم اخر لما ذكرناه فقد مر بعض ما فعله ذلك مفروض
فلنرجع ما لا يثبت ولا بالابطال اولى من البعض وتلك المفارقة هي
التي عبرنا عنها بكونه قادرا ولا يجوز ان يكون تلك المزية حكما
لانه كان يجب ان لا يعلم ذات الفاعل عليها الا باعتبار الغير
او ما يجري مجراه لان ذلك حقيقة الحكم على ما تقدم ومعلوم انا نعلم
ذات الفاعل على هذه المزية وان لم نعلم غيرا ولا ما يجري مجراه فلم
يبق الا ان هذه المزية صفة نعلم عليها ذات الفاعل فعلى هذه
الطريقة يجري الكلام في كونه قادرا فصل وهو تعالى عالم
والكلام من هذا الفصل يقع في ثلاثة مواضع احدها في حقيقة

٤٦

ان
العالم والحكم والحكمة والاحكام والثاني في الدليل على ان الله تعالى
عالم والثالث في ان العالم يكون عالما حالا اما الاول فللعالم حدان
حقيقي ورسمي اما حد العالم الحقيقي فهو المعتقد الذي تسكن نفسه
الى ان معتقده او ما يجري مجرى معتقده على ما هو به ولا يستثنى الباري
تعالى على مثل صفة الواحد منا في كونه معتقدا ساكن النفس وان لم
يجز تسميته بذلك فلم يجز تسميته بانه فقيه ولا عاقل
ولا طبيب وان كانت معاني هذه الالفاظ ثابتة له تعالى واما حد العالم
الرسمي فهو المختص بصفة لاختصاصه بها يصح منه ايجاد معلومه او ما
يجري مجرى المعلوم محكما اذا كان مقدورا له ولم يكن هناك منع
ولا ما يجري مجرى المنع وحقيقة المحكم هو الفعل المرتب المنتظم
وحقيقة الحكمة هو العقد الحسن الذي يفعله الفاعل لينفع به الغير
او لينصره وان شئت قلت هو الفعل الحسن الذي لفاعله فيه غرض صحيح
وحقيقة الاحكام هو ايجاد الفعل على صفة تخالف وقوع فعل الاثنان من
كل قادر واما الموضع الثاني في الدليل على ان الله تعالى عالم فهو انه
تعالى قد صح منه مرتبة محكمة وكل من صحت منه الافعال
مرتبة محكمة فهو عالم اما انه تعالى قد صحت منه مرتبة محكمة
فالذي يدل على ذلك هو ما قدمنا من انه تعالى اوجد الجواهر والاجسام
التي هي للعالم مرتبة محكمة مطابقة لمنافع العباد وكان يمكنه ان
لا يوجدها كذلك لما قدمنا من كونه مؤثرا على سبيل الصحة والاسلم
ان جملة العالم متقن محكم وكذلك اجزاؤه متقنة محكمة فان
فيها من الترتيب والانتظام ما يزيد على كل صناعة محكمة في
الشاهد من بناء وكتابة وغيرهما واما ان كل من صحت منه الافعال
مرتبة محكمة فهو عالم فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه لو لم يكن

على وجه [illegible]

عالما لم يكن يتقدم المتقدم منهما ويتأخر المتأخر أولى من أن
يتأخر المتقدم ويتقدم المتأخر ولهذا لو لم يكن البناء عالما بالبناء
لم يكن ليختص بناؤه على الاستواء والانتظام الوجه الثاني أن
القادرين متى اشتركا في كونهما قادرين ثم أشير أحدهما بحي
لا يعلى منه مرتبة محكمة دون الآخر وجب أن يفارقه بأمر اختص
به منه مالعدد على صاحبه ولا وجه يشتركهما في صحة ذلك
منهما أو في تعذره عليهما لا يستويهما في جميع الوجوه وأما الموضع
الثالث وهو أن للعالم بكونه عالما حالا وأن تلك المفارقة لا يجوز
أن يكون ذاتا أخرى فالذي يدل عليه ما قدمنا من الكلام في كونه
قادرا خلا وجه الإعادة ثم جاز أن يكون تلك المفارقة مزية يعلم
الذات عليها وهي التي عبرنا عنها بكونه عالما فصح أنه تعالى عالم

فصل ومما يثبت لله سبحانه أنه تعالى حي والكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع
أحدها في حقيقة الحي والثاني في الدليل على أن الله تعالى حي والثالث في أن
الحي يكون حيا حالا أما حقيقة الحي فهو المختص بصفة لاختصاصه
بها يصح أن يعلم ويقدر وأما حددناه بهذا الحد لأنه يعم جميع الأحياء
ولا يصح أن نحده بأنه من يصح أن يشتهي وينفر لأنه يخرج منه الباري
تعالى فإنه حي ولا يجوز أن يكون مشتهيا ولا نافرا وأما الموضع الثاني وهو
في الدليل على أن الله تعالى حي فهو أنه قادر عالم وكل قادر عالم فهو حي
وقد بينا فيما تقدم أنه تعالى قادر عالم والذي يدل على أن كل قادر
عالم فهو حي هو أن أحدنا يستوي هو والذي ليس بحي متى صح كون أحدهما
قادرا عالما واستحال ذلك على الآخر لم يكن بد من مفارقة
بينهما لأجلها صح ذلك على أحدهما واستحال على الآخر ولا
وجه يستويهما في صحة ذلك عليهما أو في استحالته عليهما

لا يستويهما في جميع الوجوه وأما الموضع الثالث في أن الحي يكون
حيا حالا فالذي يدل عليه هو ما قدمنا في كونه تعالى قادرا من أن تلك
المفارقة لا يجوز أن يكون ذاتا أخرى فيجب أن يكون مزية يعلم الذات
عليها وهي التي عبرنا عنها بكونه حيا فصل وإذا ثبت أنه تعالى قادر
عالم حي فإنما يستحق هذه الصفات لذاته وإذا استحقها لذاته فإنما
يستحقها لذاته على حال وإذا استحقها لذاته على حال وجب أن يكون
قادرا على جميع أجناس المقدورات عالما بجميع المعلومات والكلام
في هذه الجملة يقع في ثلاثة فصول أحدها أنه سبحانه يستحق هذه الصفات
لذاته والثاني أنه إذا استحقها لذاته فإنما يستحقها لذاته على حال
والثالث أنه إذا استحقها لذاته على حال وجب أن يكون قادرا على جميع
أجناس المقدورات عالما بجميع المعلومات أما الأول فقد ذهبنا إلى أن
الله سبحانه يستحق هذه الصفات لذاته على معنى أنه لا يحتاج في ثبوتها له
إلى مؤثر من فاعل أو علة والخلاف في ذلك مع الأشعرية والكلابية
والكرامية وهشام بن الحكم أما الأشعرية فإنهم يقولون إنه تعالى يستحقها
لمعان قديمة وهي القدرة والعلم والحياة ويقولون إن هذه المعاني ليست
هي الله ولا هي غيره وإلى ذلك ذهبت الكلابية إلا أنهم يقولون إنها أزلية
وأما الكرامية فإنهم يقولون إنه سبحانه يستحقها لمعاني محدثة وهي
أعراض قائمة بذاته وأما هشام بن الحكم فإنه يقول إنه تعالى عالم بعلم محدث
والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أنه لو لم يستحقها لذاته لاستحقها
لغيره ولا يجوز أن يستحقها لغيره أما أنه لو لم يستحقها لذاته
لاستحقها لغيره فلأنه لا واسطة بين ذاته وغيره وأما أنه لا يجوز
أن يستحقها لغيره فلأنه لو استحقها لغيره لم يخل ذلك الغير
إما أن يكون فاعلا أو علة ولا يجوز أن يستحقها لفاعل ولا لعلة
أما الأول فلأن القسمة في ذلك صحيحة لأن المؤثر في الصفة الحاج

الفصل

عن الذات لا يخلو اما ان يكون ثابتة على سبيل الصحة او لا يكون
ان كان فهو الفاعل وان لم يكن فهو العلة واما انه لا يجوز
ان يستحقها بالفاعل فالذي يدل عليه وجوه احدها انه لو استحقها
بالفاعل لما اثر الفاعل في كونه تعالى على هذه الصفات الا لمكان
كونه قادرا او عالما ومريدا وذلك لا يجوز اما الاول فان صفات
الفاعل غير ثابتة ولا منها ما يؤثر في الفعل سوى هذه الثلاث
اما الاول فهو سهل من وجهين احدهما في تعيينها والثاني في حصرها
اما تعيينها فهي كونه قادرا معتقدا مريدا كارها ظانا ناظرا
مشتهيا نافرا حيا مدركا واما حصرها فلان اثبات ما عدا هذه
للصفات لا طريق اليه ولا يجوز وانما قلنا ذلك لان الطريق الى اثبات
الصفة اما الوجدان من النفس واما ادراك الذات عليها واما
حكمها الكاشف عنها ولا شك انا لا نجد من انفسنا اثبات صفة
زائدة للحي على ما ذكرنا ولا ندرك الذات عليها وليس ثم حكم
كاشف عنها اذ لو كان ثم حكم لوجب ان نعلمه ضرورة او نتوصل
بالنظر فيه الى العلم بتلك الصفة واذا لم يكن ثم طريق الى اثبات ما
عداها لم يجز اثباته لانه يفتح باب كل جهالة وذلك لا يجوز وصح ان
صفات الفاعل غير ثابتة واما انه ليس منها ما يؤثر في الفعل
سوى كونه قادرا عالما مريدا فالذي يدل عليه ان الجميع قد يشترك
في سائر هذه الصفات التي قدمنا ذكرها ما عدا هذه الثلاث
التي ذكرناها ثم يستبد احدهما بصحة الفعل واحكامه وايقاعه
على وجه دون آخر ولو كان المؤثر في ذلك بعض هذه الصفات
التي تقدم ذكرها سوى كونه قادرا عالما ومريدا للزم
استواؤهما في الثابت ومعلوم خلافه فثبت ان الله سبحانه لو
استحق هذه الصفات بالفاعل لما اثر الفاعل في كونه تعالى على

عالما

هذه الصفات الا لمكان كونه قادرا او مريدا واما ان ذلك لا يجوز اما
انه لا يجوز ان يؤثر في كونه عليها لمكان كونه قادرا فلان كون
القادر قادرا لا يتعدى تاثيره طريقة الاحداث وهذه الصفات ثابتة
على الاحداث اما الاول فالذي يدل عليه انه قد ثبت انه يؤثر في الفعل
فلا يخلو اما ان يؤثر في صفاته واحكامه الواجبة او في صفاته
واحكامه الجائزة لم يكن اما ان يؤثر في الصفات المتجددة له حالة البقاء
او الثابتة له حالة الحدوث ولا يجوز ان يؤثر في صفات الفعل الثابتة
له في حالة البقاء لان ذلك يفتقر الى معان على ما قدمنا في الدعوى الاولى
واذا اثر في صفاته واحكامه الثابتة له حالة الحدوث لم يخل اما ان
يؤثر في الحدوث او فيما يتبعه من احكام الفعل ووقوعه على وجه دون
وجه والثاني باطل لانه يفتقر الى كونه عالما ومريدا ولهذا كان يصح
احكام الافعال وايقاعها على وجه دون وجه ممن ليس بعالم ولا
مريد ومعلوم خلاف ذلك فعلم انه لا يؤثر في الحدوث فقط
فثبت ان كون القادر قادرا لا يتعدى تاثيره طريقة الاحداث واما ان
هذه الصفات ثابتة على الحدوث فذلك معلوم ولهذا كان يلزم في
كل محدث ان يكون قادرا عالما حيا وقد علمنا خلاف ذلك فثبت
ان الفاعل لا يجوز ان يؤثر في كونه تعالى على هذه الصفات لمكان
كونه قادرا واما انه لا يجوز ان يؤثر فيها لمكان كونه عالما فالذي
يدل عليه ان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به واما العلم
شرط في احكام الفعل ولهذا لو اثر العلم في المعلوم لوجب اذا علمنا القديم
او غيره من المعلومات التي ليست بمقدورة لنا ان يؤثر فيها وقد علمنا
خلاف ذلك واما انه لا يجوز ان يؤثر الفاعل في كون الباري تعالى على هذه
الصفات لمكان كونه مريدا فلانه كان يجب متى قصدنا الى ايجاد افعالنا
قادرة عالمة حية ان يكون كذلك لاجل كوننا مريدين ومعلوم خلاف
ذلك فان قيل ان افعالنا اعراض وذلك يستحيل فيها قلنا ان هذه

الصفات متى كانت بالفاعل لزم ان يؤثر في صحتها وفي ثبوتها
متى كانت الذات مقدورة له لان الفاعل يؤثر في صحة الصفة
وثبوتها ولا يختلف ذلك بحسب اختلاف الفاعلين الا ترى ان
كون الكلام امرا وخبرا لما كان بالفاعل لم يختلف ذلك بحسب
اختلاف الفاعلين فثبت ان الفاعل لو اثر في كون الباري تعالى
على هذه الصفات لمكان كونه مريدا للزم ان يؤثر في مقدورنا
فيكون قادرة عالمة لمكان كوننا مريدين وقد علمنا خلاف ذلك
فبطل ان يستحقها بالفاعل الوجه الثاني انه تعالى لو استحقها
بالفاعل لكان الكلام في ذلك الفاعل وثبوت هذه الصفات له
كالكلام في الباري تعالى وثبوتها له فان احتاج ذلك الفاعل في
ثبوتها له الى فاعل والفاعل الى فاعل ادى ذلك الى ما لا نهاية له وهو
محال واما ان يجب الاقتصار ههنا والقضاء بان الباري
تعالى لا يجوز ان يستحقها بالفاعل لان من اراد على ذلك بعد معروض
دليل بعينه بالاثبات لا بالنفي اولا من البعض اخرى بحيث الاقتصار على
المحض المعلوم وبين المعدوم المفروض فبطل ان يستحقها بالفاعل
الوجه الثالث انه تعالى لو استحقها بالفاعل لاستحققناها بالفاعل
ولانها تكون قد استحقت على حد واحد والصفات اذا استحقت
على حد واحد لم يجز ان تختلف فلو ثبت فيها الا ترى ان يكون الكلام
امرا وخبرا لما استحق في الشاهد بالفاعل وجب ان يستحق في الغائب
كذلك ولم يجز ان يختلف لاختلاف الشاهد والغائب واما انه لا يجوز
ان يستحقها بالفاعل فلانا لو استحققناها بالفاعل لما خرجت لنا في
حالة مماثلة لان الفاعل لا يمكنه ان يؤثر في الذات على الصفة
التي كان قادرا عليها على ما تقدم بيان ذلك وكونه قادرا

لا يتعلق بالموجود لانه يوجده وقد استغنى عنه فلما علمنا ان هذه
الصفات قد تجدد لنا في حالة البقاء علمنا انها غير مستحقة بالفاعل
فبطل ان يستحقها لعلة لانها لا تخلو اما ان تكون معدومة او موجودة
لما قدمنا من ان الشيء لا يخلو من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يستحقها
لعلة موجودة ولا معدومة اما انه لا يجوز ان يستحقها لمعان معدومة فالذي
يدل عليه وجوه احدها ما بينا من ان العدم يبطل الاختصاص وان
العلة لا توجب الا بشرط الاختصاص وبينا ان المعنى المعدوم
لا اول لعدمه ولا حالة قبل ما لا اول له فيجب ان هذه الصفات عليه تعالى
لم تكن تثبت مع صحتها لوجوبها فيبطل ذلك وتكون في تصحيح المعاني
المعدومة ابطالها ولا شك ان ما كان في تصحيحه ابطاله فهو باطل
وبالنهاية انه تعالى لو استحقها لمعان معدومة لاستحققناها لمعان معدومة
وذلك لا يجوز اما انه لو استحقها لمعان معدومة فلانه لا اختصاص للمعاني
المعدومة ببعض الذوات دون بعض لانها معدومة مع الكل على سواء
واما انه لا يجوز ان نستحقها لمعان معدومة فالذي يدل عليه انا لو
استحققناها لمعان معدومة لوجب ان نكون على هذه الصفات في حالة
بقائنا لعدم ما يؤثر فيها وقد علمنا خلاف ذلك فبطل ان يستحقها
لمعان معدومة ولا يجوز ان يستحقها لمعان قديمة لوجوه منها
انه كان يجب في تلك المعاني ان تكون مماثلة لاشتراكها في
القدم الذي هو اخص الصفات ولو كانت مماثلة لا يستغني بالمعنى
الواحد عن سائرها لان ذلك حكم المثلين ومنها انه كان يجب ان
يكون مماثلة للقديم تعالى وقد ثبت انه تعالى لا مثل له ومنها انه لو
استحقها لمعان قديمة لوجب ان يكون في تصحيح تلك المعاني ابطالها
لانها تكون ثابتة فيما لم يزل ولا حالة قبل ما لم يزل يصح فيه هذه الصفات

عليه تعالى لم يرتب ويفتقر مخصصها بوجودها فيتعلق ذاته وخرج عن
كونها معقولة ولا اشكال فيما كان في صحة ابطاله فهو باطل
فبطل ان يستحقها لمعان قديمة فاما قول الاشعرية والكلابية ان
تلك المعاني ليست هي الله ولا هي غيره فهي مناقضة ظاهرة لان كل
معلومين اذا لم يكن احدهما بعض الآخر وجب ان يكون غيره
والمخالف قد ذهب الى ان هذه المعاني معلومة فلزمه ان يكون اغيار
لله سبحانه ولئن لم يكن فصلا بينه وبين من يقول ان هذه المعاني
القديمة هي الله وهي مع ذلك غيره فان كل عاقل يعلم ان المناقضة
في الوجهين ثابتة فاما قول الكرامية انها اعراض قائمة بذاته فهو
قول باطل لا احد منا ان الاعراض محدثة وقولهم انها قائمة بذاته
لا يعقل منه الا الحلول والحلول فيه تعالى لا يصح لانه ليس بمتحيز على ما
تأتي بيانه واما انه لا يجوز ان يستحق هذه الصفات لمعان محدثة فلانه
كان يجب ان تفتقر الى محدث قادر عالم حي وذلك لا يجوز اما انه
كان يجب ان يفتقر الى محدث فلما بينا من ان كل محدث يحتاج الى محدث
واما انه يجب ان يكون حيا قادرا فلما بينا من ان الفعل لا يصح الا من
حي قادر واما انه يجب ان يكون عالما فلان فيها العلم والعلم لا يصح
احداثه الا من عالم اما ان فيها العلم فذلك هو مذهب المخالف
واما ان العلم لا يصح احداثه الا من عالم فلان الواحد منا انما
يتوصل الى تحصيل العلم بما لا يعلمه بعلم ما يعلمه قبل ذلك فيتوصل
بالدليل او بغيره الى ان يعلم ما لا يعلمه ولهذا فان الصبي والمجنون
يتعذر عليهما تحصيل العلوم والمعارف لانهما ليس فيهما من علوم العقل التي هي
مبادي الادلة والبراهين واصولها لم يتكاملا في حقهما وان
كانا قد يعلمان كثيرا من المعلومات فثبت ان ليس بعالم شي من

الاشياء اولى واحرى بان لا يصح منه احداث للعلم وانما استحال
على الواحد منا احداث للعلم لكونه غير عالم فكل ما شاركه
في كونه غير عالم وجب ان يشاركه في استحالة احداث للعلم
منه وانما قلنا ان من ليس بعالم يستحيل منه احداث العلم فلما قدمنا
في مثال الصبي والمجنون وانما قلنا انه انما استحال ذلك عليه لكونه
غير عالم فلان هذا الحكم الذي هو استحالة احداث العلم من احدنا
يثبت بثبات كونه غير عالم ولان هذا الحكم الذي هو استحالة احداث
العلم ويزول بزواله بدليل انه متى كان عالما صح منه احداث
العلم ومتى لم يكن عالما لم يصح منه احداث العلم فكل من شاركه
في كونه غير عالم وجب ان يشاركه في استحالة احداث العلم من جهته
لان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم ولا عائد على التعليل
بالنقض وذلك لا يجوز ... لو استحق هذه الصفات التي قدمنا
ذكرها لمعان محدثة لوجب ان يفتقر تلك المعاني الى محدث قادر عالم
حي واما ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه ان محدث تلك المعاني لا يخلو
اما ان يكون هو الله سبحانه او غيره وباطل ان يكون هو الله سبحانه
لانه لا يصح منه احداثها حتى يكون قادرا عالما حيا على ما قدمنا
بيان ذلك قبل هذا فلو لم يكن على هذه الصفات حتى يحدث المعاني التي
توجبها لوقف كل واحد من الامرين على صاحبه فلا يحصلان ولا واحد
منهما وذلك محال وباطل ان يكون المحدث لها غيره سبحانه لانه لا
يصح منه احداثها الا حتى يكون قادرا عالما حيا لمثل ما قدمنا
والكلام فيه كالكلام في الباري تعالى فاما ان يحتاج كل فاعل
في ثبوت هذه الصفات له الى فاعل يحدث له هذه العلل ليكون
على هذه الصفات الا ما لا نهاية له وذلك محال واما ان ينتهي
الى فاعل لا يحتاج في اختصاصه بهذه الصفات الى هذه العلل

المحدثة ولا الى داع اخر يحاله فيجب ان يقتصر ههنا وان يقضي
بان الباري تعالى لا يحتاج الى علل محدثة لاجلها استحق هذه
الصفات لئن مازاد على ذلك معدوم معروض وليس بعضه بالاثبات
ولا بالنفي اولى من البعض فيجب نفي الجميع من العوارض المعروضة
ولانه يقتصر على المحقق المعلوم فبطل ما ذهب اليه هشام بن الحكم
من اثبات العلم المحدث واعلم انه يتعلق فيما ذهب اليه من اثبات
العلم المحدث بشبهة عقلية واثبات من جهة السمع نذكر فيها العلم
مضافا الى الله تعالى اما الشبهة العقلية فهي انه قال ان الله تعالى كان
غير عالم فيما لم يزل بوجود العالم فلما اوجده صار عالما بوجوده
فقد حدثت له هذه الصفة ولا بد من معنى لاجله حدثت وليس
ذلك الا العلم والجواب عن ذلك انه تعالى كان عالما فيما لم يزل بان
العالم سيوجد فمتى وجد لم يتجدد حاله سواء ما قد كان بانه
فيما لم يزل عالم انما تغير حال المعلوم بان خرج من العدم الى الوجود الا
ترى انا لو اخبرنا بان زيدا يدخل الدار غدا فانا نعلم ذلك
فيكون المعلوم هو دخول زيد في ذلك الوقت فمتى دخل لم يتجدد
حاله عن الحالة الاولى التي ثبت عند خبر النبي صلى الله عليه فكذلك
ما نحن فيه وانما قلنا ذلك لان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده
اذا وجد والدليل على ذلك انه لا يخلو اما ان يكون علما بعدمه
فقط او بعدمه ووجوده معا او يكون علما بوجوده اذا وجد
محال ان يكون علما بعدمه لوجهين احدهما ان الواحد منا قد يعلم
اشيا معدومة ولا يعلم بانها ستوجد فيبطل ان احد العلمين هو
الاخر الوجه الثاني انه لو كان علما بعدمه لم يتقرر بقاء العلم
الى وجود ذلك الشيء لم يخل اما ان يتعلق به على ما كان او يخرج عن

التعلق باطلا ان يتعلق به على ما كان لان ذلك يكون جهلا من حيث
يتعلق بالشيء على ما ليس به ومحال ان يخرج عن التعلق لانه يكون
خروجا عما هو عليه في ذاته من حيث انه يتعلق بالمعلوم لما هو
عليه في ذاته وخروجه عن ما هو عليه في ذاته محال فبطل ان يكون
علما بعدمه ولا يجوز ان يكون علما بعدمه ووجوده معا لانه
يستحيل في الشيء الواحد ان يكون موجودا معدوما معا فلم يبق الا ان
يكون علما بوجوده اذا وجد والفرق بين قولنا بان الشيء سيوجد
وقولنا انه قد وجد راجعا الى ان وجوده في احد الحالين واقع
وفي الحالة الاخرى منتظر والوجود واقع كان او منتظرا
فالعلم به متعلق في الحالين وذلك لا يوجب تغايرا في العلم فبطل
ما اورده من جهة العقل واما الايات التي يتعلق بها من جهة
السمع فهي قول الله تعالى انزله بعلمه وقوله ولا يحيطون بشيء من علمه
وقوله فلنقصن عليهم بعلم وقوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين
منكم والصابرين قالوا فجعل علمه بالمجاهدين والصابرين بعد الابتلاء
والاختبار وغاية له وذلك يدل انه عالم بعلم محدث والجواب عما
اورده في هذه الايات من وجهين احدهما انه لا يستدل بالحجة
السمع مبنية على انه لا يكون تعالى عالما بعلم محدث من مسالة متى
لم نعرف انه سبحانه لا يجوز عليه الكذب ولا شيء من فنون القبائح
لم يصح لنا ان نستدل بكلامه تعالى لانا لا نامن ان يكون من الكذب
او من التلبيس فيه شيء وذلك ظاهر ولا يصح العلم بانه سبحانه منزه
من فعل القبائح ما لم نعلم انه سبحانه عالم بقبحها اذ لو لم يكن عالما
بقبحها لصح ان يقدم عليها لجهله بقبحها وذلك لا يتم ما لم نعلم
انه سبحانه عالم بجميع المعلومات لان المعلومات لا نهاية به

على [illegible]

لنا فلو كان عالما بعلم لم يخل اما ان يعلم جميع المعلومات بعلم واحد
او بعلوم لا نهاية لها وباطل ان يعلمها بعلم واحد لان العلم الواحد لا
يتعلق باكثر من معلوم واحد على سبيل التفصيل اذ لو تعلق
المعلوم الواحد ولا حاصر لادى الى ان يكون بصفة المختلفات والمتماثلات
من العلوم من حيث قد تعلق بمتعلقاتها وكون الشي الواحد بصفة
المتماثل والمختلف محال لانه يودي الى ان يكون مخالفا لنفسه من حيث قد حمل
على ما لو حمل عليه غيره لخالفه ومماثلا لها من حيث قد حمل على ما لو
حمل عليه غيره لماثله وذلك يوجب لو قدرنا طرو جهل على العالم
بالعلم باحد المعلومات التي تعلق بها العلم على سبيل التفصيل ان ينفيه
من حيث هو علم بهذا المعلوم وان لا ينفيه من حيث انه متعلق بمعلوم
اخر وذلك محال لانا نعلم ان الجهل يكون ضدا في الدار لما نافى العلم ويكون
غيره وفيها لما اختلف المتعلق لما نافى العلم ويكون ضدا فيها لما اخذ العلم
المتعلق فثبت ان العلم الواحد لا يتعلق باكثر من معلوم واحد على
سبيل التفصيل فبطل ان يعلم جميع المعلومات بعلم واحد وباطل
ان يعلم جميع المعلومات بعلوم لا نهاية لها لان وجود ما لا نهاية له
في الوقت الواحد محال وقد اتفقت الامة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات
في الوقت الواحد فصح انه متى كان عالما بعلم لم يكن عالما بجميع
المعلومات واذا كان كذلك لم يصح الاحتجاج بكلامه فلهذا قلنا
انه لا يصح العلم بصحة السمع الا بعد العلم ببطلان كونه عالما بعلم محدث
وكيف يجوز ان يستدل بالسمع على صحة امر ومعلوم ان السمع لا
يصح الا بعد فساد ذلك الامر ومعلوم استحالة ذلك والوجه
الثاني انه لو صح الاستدلال بالسمع على هذه المسالة من قبل ان يعلم انه

تعالى عالم لجميع المعلومات لكان السمع يدل على فساد ما ذهب اليه المخالف
من اثبات العلم المحدث واولى من ان يدل على صحته لان الله تعالى قال وفوق كل
ذي علم عليم فاقتضى ظاهر هذه الاية ان كل عالم بعلم فوقه عليم اخر
وقد وقع الاتفاق على انه تعالى ليس فوقه من هو اعلم منه فيجب ان يقضى بانه لا
يفتقر في كونه عالما الى علم فيبطل ما تعلق به المخالف واما ما اوردوه
من الايات فيجب تاويلها على ما يوافق الادلة التي دلت على انه تعالى لا يجوز ان يكون
عالما بعلم محدث فنقول ان المراد بقوله تعالى انزله بعلمه معناه وهو عالم
به كما يقال جرى هذا بعلمي معناه وانا عالم به وكذلك قوله تعالى فلنقصن
عليهم بعلم معناه ونحن عالمون لان العلم قد يذكر ويراد به كون العالم
عالما على مثل ما قدمنا وقوله ولا يحيطون بشي من علمه معناه من معلوماته
لان العلم قد يذكر ويراد به المعلوم كما يقال علم اهل البيت وعلم ابي حنيفة
والشافعي اي معلوماتهم التي وضعوها فقد ذكر انه تعالى اورد هذه الاية
مورد التمدح في انه تعالى يعلم ما لا يعلمه العباد فقال تعالى يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء فلو كان المراد بالآية
ما ذهب اليه المخالف من اثبات العلم لله تعالى لم يصح حملها على ظاهرها
لانهم يقولون انهم قد احاطوا بالعلم من حيث علموه فصح انه لا تعلق لهم
بظاهرها ووجب حملها على ما ذكرناه لئلا يناقض الادلة واما
قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين فالمراد به تعالى
يعاملهم معاملة المختبر حتى يقع الجهاد والصبر المعلومات من حالهم
فيجازيهم على ذلك لان المجازاة لا تكون على ما يعلم انه سيقع وانما تكون
على ما قد وقع وهو تعالى وان كان قد علم من جاهد ومن صبر على ما

وقد بينا من ان العلم بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد لا كنه لا
يصح ان يقال ان الله تعالى قد علم من قد خاطبهم وقصر قبل وقوع
ذلك منهم ولذلك قلنا ان المختار له على ما يعلم انه سيقع لا اختيار قبل
وقوعه وصح ما ذهبنا اليه من انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بعلم
محدث واذا صح ذلك مع ما تقدم من انه تعالى لا يجوز ان يستحق هذه الصفات
بالفاعل ولا بالمعاني قديمة ولا محدثة لم يبق الا ما ذهبنا اليه من انه تعالى
يستحقها لذاته فثبت الفصل الاول

واما الفصل الثاني

وهو انه اذا استحقها لذاته وجب ان يستحقها لذاته على كل حال فهذا هو مذهبنا
وهو الذي ذهب اليه الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله فانهم يقولون ان
الله تعالى يستحق هذه الصفات التي تقدم ذكرها لذاته على كل حال وهي التي يعبر
عنها اهل العلم بصفة الاخص وهي الصفة التي ليست الا له وهي المصححة لكونه
معلوما وبها كان يخالف المحدثات وذهب بعض الزيدية واكثر المعتزلة منهم
ابو علي الجبائي وابو القسم البلخي واستاذه ابو الحسين الخياط وغيرهم
الى انه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته لا على كل حال والدليل على صحة ما
ذهبنا اليه انه تعالى لو لم يستحقها لذاته على كل حال لا يستحقها لمجرد ذاته
وذلك لا يجوز اما الاول فلان القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك انك
تقول الصفة الواجبة للموصوف لا تخلو اما ان يستحقها لذاته او لمجرد
ذاته بل لذاته على كل حال فالاولى هي الذاتية والثانية هي المقتضاة
واما ان ذلك لا يجوز اما كونه قادرا او عالما فلا يجوز ان يكونا
ذاتيين لانهما مقتضيان بكونه حيا اذ يستحيل فيمن ليس بحي ان
يكون قادرا عالما والصفة الذاتية تستحيل افتقارها الى امر
زائد على الذات من مؤثر او مقتضي او شرط لان ذلك هو معنى
كونها ذاتية فبطل ان يكونا مقتضيين واما كونه حيا فلا

يجوز ان يكون ذاتيا لانه قد بينا ان جنس هذه الصفة مستحق في الغائب على
سبيل الجواز فلو كانت ذاتية في حقه تعالى لوجب ان يخالف بها مخالفة
ويماثل مماثلة لو كان له مماثل تعالى عن ذلك وذلك لا يجوز اما انها لو
كانت ذاتية في حقه تعالى لوجب ان يخالف بها مخالفة ويماثل مماثلة
لو كان له مماثل فالذي يدل عليه هو ما قد بينا من ان المماثلة والمخالفة
انما تثبتان لاجل الصفة الذاتية واما انه لا يجوز ان يخالف بهذه الصفة
مخالفة ولا يماثل مماثلة لو كان له مماثل فلانه لو ماثل الغائب بهذه
الصفة مع انها ثابتة لهم على سبيل الجواز لكان يجب اذا قدرنا خروجهم
عنها ان يخرجوا عن كونهم مماثلين ومخالفين وذلك محال اما انه
كان يجب ان يخرجوا عن كونهم مماثلين له متى خرجوا عن كونهم احياء
فلان مماثلتهم له تكون بمقتضاه عنها ولا يجوز بقاء المقتضى مع
انتفاء ما تقتضيه لان ذلك يبطل اقتضاء المقتضي واما انه كان يجب خروجهم
عن كونهم مخالفين له ايضا فلانهم لو خالفوه لكانوا انما خالفوه
بصفاتهم الذاتية وهي كونهم جواهر وذلك لا يجوز اما الاول فالذي
يدل عليه هو ما بينا من ان المخالفة انما تقع بالصفة الذاتية بشرط
الافتراق فيها ولا اشكال ان هذا الشرط حاصل في حقهم فانهم مختصون
بكونهم جواهر دونه تعالى واما انه لا يجوز ان يخالفوه بصفاتهم الذاتية
فلانهم لو خالفوه بها لوجب ان يخالفوه في كل حال وان لا تؤثر هذه
الصفة الثابتة لهم على سبيل الجواز وهي كونهم احياء في ثبوت حكم صفاتهم
الذاتية وهي المخالفة فيه له ولا شك ان شرط المخالفة وهو الافتراق في
الصفة الذاتية غير حاصل فانهم قد شاركوه في هذه الصفة فانهم احياء
كما انه حي فشرط اقتضائها للاختلاف زائل واما قلنا ان الصفة الثابتة
لهم على سبيل الجواز وهي كونهم احياء لا تؤثر في ثبوت صفاتهم الذاتية

وهو المخالفة فبدله ولان هذا الحكم منتفيا عن صفاتهم الذاتية
بشرط الافتراق فيها فلا يكون ان يزول مع ثبوت مقتضيه وثبوت
شرطه لاجل ثبوت كونهم احياء على سبيل الجواز لانه لا يعلم من
كونهم احياء على سبيل الجواز ومن كونهم جواهر فيبين ان كونه تعالى
حيا لو كان ذاتيا في جهة لوجب خروج العباد عن كونهم مماثلين ومخالفين
له عند خروجهم عن كونهم احياء واما ان ذلك لا يكون ولانه يكون
خروجا عن النفي والاثبات في حكم واحد لان المثلين هما كل شيئين يقوم
احدهما مقام الاخر فيما يكشف عن صفته الذاتية على التفصيل
والمختلفان هما كل شيئين لا يقوم احدهما مقام الاخر في ذلك ولما
علمنا ان ذلك محال وجب في الذي اداه وهو ان كونه تعالى حيا
صفة ذاتية ان يكون محالا لان ما ادى الى المحال فهو محال فان قيل انه
تعالى خالفهم بكيفية هذه الصفة فانها واجبة له وانهم جائزة علينا
الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان الكيفية حكم والمخالفة بالاحكام
لا تصح اذ لو صح لما علمنا ذاتا مخالفة لغيرها الا باعتبار غير سوا
الذات المحضة من تلك الحكم او ما جرى مجراه ومعلوم خلاف ذلك
الثاني ان الافتراق في كيفية الصفة لا يوجب المخالفة بعد الاشتراك في
مجردها الا ترى انا لو قدرنا احد السوادين سوادا لذاته وكون الاخر
سوادا بالفاعل ثم ادركناهما لعلمنا تماثلهما عند الادراك
ضرورة لاشتراكهما في مجرد الصفة وهي كونهما سوادين وان
جوزنا ان يكون احدهما سوادا لذاته والاخر سوادا بالفاعل
وبعد فانا نقول لهم اذا كان المرجع بكيفية هذه الصفة الى
وجوبها فلا يخلو اما ان يراد به نفي الاستحالة فذلك يبقى على الكون ان

يتعلق به الخلاف لانا قد بينا ان المخالفة لا تقع الا بامر ثابت هي الصفة الذاتية
بشرط الافتراق فيها وان اريد به استمرار هذه الصفة الى ما لا اخر له
فذلك امر منتظر والمخالفة حاصلة في الحال فكيف يجوز ان يقف على امر غير
حاصل في الحال فبطل ان تخالف المخالفة وتماثل مماثلة بكونه حيا
واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يكون حيا لذاته على حال وكذلك الكلام في
كونه قادرا وعالما لمثل ما تقدم فيكون حيا وقادرا وعالما لما
اختص به من الصفة الذاتية وهي التي يعبر عنها اهل العلم بصفة الاخص
على مثل ما تقدم في الفصل الثاني وهو انه تعالى يستحق هذه الصفات لذاته
على حال واما الفصل الثالث وهو انه اذا استحقها لذاته على حال
وجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع المعلومات
اما انه يجب ان يكون قادرا على جميع اجناس المقدورات فالذي يدل على ذلك
انه يصح ان يكون قادرا عليها واذا صح وجب اما انه يصح ان يكون قادرا على
جميع اجناس المقدورات فالكلام منه يقع في موضعين احدهما في اعداد
المقدورات وتعيينها والثاني في الدليل على انه يصح ان يكون قادرا
على جميع اجناسها اما الموضع الاول فاعلم ان اعداد المقدورات
ثلثة وعشرون جنسا واما تعيينها فهي الجواهر والالوان والارواح
والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشهوة والنفرة
والحياة والقدرة والفناء والاعتقادات والارادات والكراهات والظنون
والافكار والاعتمادات والتاليفات والاكوان والاصوات والالام
واما الموضع الثاني وهو انه يصح ان يكون قادرا على جميع اجناسها فالذي
يدل عليه هو ما بينا من انه تعالى قادر لذاته ولا اختصاص لذاته وما هو عليه
من الصفة بجنس من المقدورات دون جنس ولا بعدد من الاجناس دون قدر
فوجب ان يكون قادرا على الجميع لصحة كونه قادرا عليها مع فقد المخصص

بطل ان يكون حيا لذاته على حال واذا بطل ذلك صح

يصح ان يكون
واما انه قادر على جميعها وجب فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان كونه قادرا
صفة مقتضاة عن صفته الاخص وللصفة المقتضاة لا يمكن حصرها
عن وجوبها لان المؤثر في حصرها هو المؤثر في وجوبها فان قيل فلم حكم
على هذا ان يكون تعالى قادرا على اعيان مقدورات العباد لانه لا اختصاص
لذاته ببعض دون بعض قلنا انه لا يصح ان يكون قادرا عليها والصفة
المقتضاة انما تجب مع الصحة لا مع الاستحالة اما انه لا يصح ان يكون
قادرا على اعيان مقدورات العباد فلانه لو كان قادرا عليها لادى
الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال اما انه يؤدي الى المحال فلانه يؤدي
الى مقدور بين قادرين ومقدور بين قادرين محال اما انه يؤدي الى
مقدور بين قادرين فلانا لا نعني بمقدور بين قادرين الا ما يتعلق به قدرة
كل واحد منهما ولو تعلق كونه تعالى قادرا لعين ما يتعلق به كون
العبد قادرا لادى الى ذلك واما ان مقدورا بين قادرين محال فالذي يدل
عليه انه كان لا يمتنع ان يدعو احدهما الداعي الى الحركة ه
فيريده ويصرف الاخر صارف عن الحركة فيكرهه فيكون
موجودا من جهة من اراده ومعدوما من جهة من كرهه وذلك محال
وقد ادى اليه القول بتعلق المقدور الواحد بين قادرين فيجب ان يكون
محالا فثبت انه تعالى لو كان قادرا على اعيان مقدورات العباد لادى
الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال ولان صحته تقتضي صحة المحال
ويلزم من ثبوته ثبوت المحال فثبت انه تعالى لا يصح ان يكون قادرا على
اعيان مقدورات العباد واما ان الصفة الذاتية انما تجب مع الصحة لا مع
الاستحالة فالذي يدل عليه ان الوجوب فرع على الصحة اذ يستحيل
الممتنع ان يكون واجبا فثبت انه يجب ان يكون قادرا على جميع
اجناس المقدورات واما انه يجب ان يكون عالما بجميع المعلومات فالذي

يدل عليه انه يصح ان يكون عالما بها واذا صح وجب اما انه يصح ان يكون عالما
بها فلما بينا من ان كونه تعالى عالما صفة ذاتية ولا اختصاص لذاته
وما هو عليه من الصفة ببعض اعيان المعلومات دون بعض لانه ما من معلوم
الا ويصح ان يعلمه لكونه حيا فان المعلومات غير مقصورة على بعض
العالمين دون البعض فما من معلوم يصح ان يعلمه عالم الا ويصح ان يعلمه سائر
العالمين فثبت انه يصح ان يكون عالما بها واما انه متى صح وجب فالذي
يدل عليه انه لا اختصاص لذاته وما هو عليه من الصفة ببعض المعلومات دون
بعض فلم يكن بان يعلم بعضها اولى من البعض فوجب ان يعلم جميعها ولعل
ذات للصفة المقتضاة لا يمكن حصرها عن وجوبها على مثل ما تقدم من تحقيق
وحيث وقد صح ان يعلم الكل فوجب ان يعلم الكل والا كانت الصحة
قد انفكت عن الوجوب وذلك محال في الصفات الذاتية وما هو مقتضى
عنها فهذا هو الكلام في كيفية تعلق كونه قادرا وعالما بما يتعلقان
به فاما كونه حيا فانها غير متعلقة لانه ليس بامر يصح ان يتعلق وليس
للصفة المتعلقة هي التي تستدعي بمجرد ثبوتها ثبوت حكم بين ما ه
اختصت به وبين ذات اخرى مخالفة ولا شك ان كونه تعالى حيا لا
يستدعي بمجرد ثبوته لما اختص به الا صحة كونه قادرا وعالما ه
ومريدا وكارها ولا شك ان هذه الاحكام لا تعلق ذاته عليها الا
باعتبار للصفات التي هي كيفيات لها وليست بذوات اخر فلهذا قلنا انه
ليس بامر يكون متعلقا لكونه حيا فعلى هذه الطريقة يجري الكلام
في هذا الفصل فصل وما يثبت لله تعالى انه سميع بصير مدرك للمدركات
والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه والثالث في الدليل على انه
تعالى مدرك للمدركات اما الموضع الاول فاتفق المسلمون على وصف الله ه
سبحانه بانه سميع بصير وبانه سامع مبصر واختلفوا في فائدة

وصفه بذلك وقال بعض المعتزلة وهم البغداديون منهم وبعض الزيدية
ان معنى وصف الله سبحانه بذلك هو انه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات
قالوا فاذا قلنا انه سبحانه عالم بذلك سرى ذلك الى المسموعات
والمبصرات في جملة ما علمه وقال الاخرون وهم سائر المسلمين
من الزيدية والمعتزلة وغيرهم ان معنى وصف الله سبحانه بانه سميع بصير
هو انه تعالى حي لا آفة به ومعنى وصفنا له سبحانه بانه سامع مبصر هو
انه مدرك للمسموعات والمبصرات عند وجودها فهو سميع بصير لم
يزل لانه [illegible] مدرك المسموعات والمبصرات الا عند وجودها ووجودها
فيما لم يزل محال لانها حوادث موجودة بعد العدم فالكل قد اجمعوا على
انه سبحانه عالم بالمسموعات والمبصرات وانه حي لا آفة به وانما اختلفوا
في ثبوت صفة بكونه مدركا عند وجود المدركات واما الموضع الثاني
في الدليل على انه سبحانه سميع بصير فالذي يدل عليه ان معنى السميع البصير
ثابت في حقه وكل من ثبت في حقه معنى السميع البصير وصف به اما
ان معنى السميع البصير ثابت في حقه وكل من [illegible] ولان معنى السميع البصير
هو الحي الذي لا آفة به والله تعالى حي لا آفة به اما ان معنى السميع البصير
هو الحي الذي لا آفة به فلانه لا يجوز ان يثبت باحد اللفظين وينفى
ما الآخر فلا يجوز ان يقال هذا حي لا آفة به وليس بسميع ولا بصير ولا
يقال هو سميع بصير وليس بحي لا آفة به واما ان الله تعالى حي لا آفة به
[illegible]
اما انه حي فقد تقدم بيانه واما انه لا آفة به فالذي يدل عليه ان معنى
الآفات هاهنا هو فساد مركب الحواس والله سبحانه يستحيل عليه الحواس
وهي مستحيلة عليه لانها لا تجوز الا على الاجسام وهو تعالى ليس بجسم
لان الاجسام محدثة كما تقدم وهو تعالى قديم كما سيأتي بيانه
ان شاء الله فثبت ان معنى السميع البصير ثابت في حقه تعالى

[illegible] ولا يزال [illegible]

واما ان كل من ثبت في حقه معنى السميع البصير وجب ان يوصف به فالذي
يدل عليه وجهان احدهما انه لا يمتنع من اطلاق الوصف بعد ثبوت المعنى الا لايهام
الخطا ولا اشكال ان من وصف الله سبحانه بانه سميع بصير فانه لا يكون
موهما للخطا في حقه تعالى بل ذلك من جملة مدائحه تعالى الوجه الثاني
ان اهل اللغة متى علموا ان الواحد منا حي لا آفة به وصفوه بانه سميع
بصير وان لم يروه عالما بالمسموعات والمبصرات بان يكون ساهيا
او نائما ومتى لم يكن حيا او كان حيا ولكن كانت به بعض الآفات
المانعة له من ادراك المسموعات والمبصرات لم يصفه اهل اللغة بانه
سميع بصير وان كان عالما بالمسموعات والمبصرات فان الاعمى
الاصم قد يعلم المسموعات والمبصرات التي ادركها قبل ان يصيبه العمى
والصمم وان لم يصح وصفه بانه سميع بصير فعرفنا ان معنى السميع البصير
هو ما ذكرنا من الحي الذي لا آفة به دون ما قالوه من العالم بالمسموعات
والمبصرات فصح لنا ان الله سبحانه سميع بصير بهذا المعنى واما
الموضع الثالث وهو انه تعالى مدرك للمدركات فالذي يدل عليه انه
تعالى حي لا آفة به والمدركات موجودة والموانع مرتفعة وكل ما
كان بهذه الاوصاف وجب ان يكون مدركا للمدركات اما الدليل
فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في انه تعالى حي لا آفة به
والثاني في الدليل على ان المدركات موجودة والثالث في الدليل على
ان الموانع زائلة اما انه حي لا آفة به فقد تقدم بيانه واما ان المدركات
موجودة فلان المدركات ثابتة وهي معلومة ضرورة على ما تقدم
واما ان الموانع مرتفعة فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها
في اعدادها وتعيينها والثاني في حصرها والثالث في انها مستحيلة
على الله تعالى اما اعدادها فهي ثمانية واما تعيينها فهي البعد
والقرب المفرطان والرقة واللطافة والحجاب الكثيف

وجب كونه مدركا للمدركات صح

والذي يدل على ان الحي منا انما يدرك المدرك لكونه حيا لا افة به مع وجود المدرك والموانع مرتفعة

وكون المرئي في جهة وجه الرائي وكون محله في بعض هذه
الاوصاف وان لا يكون بين الرائي والمرئي ضد منافيا اما
حصرها فالذي يدل عليه ان اثبات مانع سوى ما ذكرنا اثبات ما لا
طريق اليه ويلزم منه ان يكون اجساما بحضرتنا لا افة بنا وهذه
الموانع عنه مرتفعة والمدرك موجود ثم لا ندركه بان يحصل
بيننا وبينه مانع سواها وذلك يؤدي الى رفع الثقة بالمشاهدات
وهو محال فثبت ان اثبات ما زاد عليها اثبات ما لا طريق اليه واثبات
ما لا طريق اليه يفضي الى الجهالات ويلزم تجويز وجود حركة
لا توجب كون محلها متحركا ووجود ارادة لا توجب كون
الحي مريدا الى ما اشبه ذلك من الامور واما انها مستحيلة على الله
تعالى فالذي يدل عليه انها انما تعرض في حق الحي من الاجسام لكونه
كائنا في مكان او زمان حاسة واما الله سبحانه فانها مستحيلة
عليه لانه ليس بجسم على ما اتى بيانه فثبت انه تعالى حي لا افة به والمدرك
موجود والموانع زائلة واما ان من كان حيا لا افة به والمدرك
موجود والموانع مرتفعة وجب ان يكون مدركا للمدركات
وجب كونه مدركا للمدركات عند اجتماع هذه الاوصاف
فكل ما شاركه في مجموع هذه الاوصاف فكل ما شاركه
في مجموع هذه الاوصاف وجب ان يشاركه في كونه مدركا
اما الاول فهو يتضمن ثلاثة مواضع احدها ان للواحد منا بكونه
مدركا حاله وصفه والثاني انها زائدة على كونه حيا وعالما
والثالث انها تحصل عند اجتماع هذه الاوصاف واما الاول فهو
معلوم ضرورة لان الواحد منا من نفسه فانه يفصل بين حاله
اذا كان مدركا وبين حاله اذا لم يكن مدركا فصلا ضرورة
يفصل بين حاله اذا كان مدركا وبين حاله اذا لم يكن

مدركا كما يفصل بين حاله اذا كان مريدا وكارها ومشتهيا
ونافرا واجلا للامور ما يجده الواحد منا من نفسه واما الثاني
وهي انها زائدة على كونه حيا وعالما اما انها زائدة على كونه حيا
فالذي يدل عليه وجوه منها ان الواحد منا قد يكون حيا ولا يكون
مدركا بان يكون به افة ذكر لك فقد يكون حيا لا افة به ولا
يكون مدركا بان يكون المدرك بعيدا ومنها انه قد يكون
حيا لا افة به والمدرك موجودا ولا يكون مدركا بان يكون بينه
وبينه مانع ومنها انه قد يكون حيا لا افة به والمدرك موجود
وليس بينه وبينه مانع ولا يكون مدركا بان يغمض عينيه ويسد
اذنيه ويمتنع من استعمال جوارحه في ادراكه فثبت ان كونه مدركا
صفة زائدة على كونه حيا واما انها زائدة على كونه عالما فالذي
يدل عليه وجوه منها ان الواحد منا قد يشاهد المرئي ثم يغمض عينيه
فيعلمه كما كان يعلمه قبل تغميض عينيه ويجد لنفسه قبل التغميض
عينيه مزية لا يجدها بعد تغميض عينيه فعلمنا ان ذلك امر زائد على
كونه عالما ومنها ان الانسان قد يعلم ما لا يدرك ويدرك ما لا يعلم
اما انه يعلم ما لا يدركه كالقديم تعالى والمعدومات واكثر
الاعراض واما انه قد يدرك ما لا يعلم كالنائم يدرك الالم عند قرص
البراغيث ويدرك الصوت العظيم في حال نومه حتى يكون ذلك
سببا لانتباهه وان لم يعلم بالذي دهاه ولا ما سبب انتباهه
ومنها انه قد يرى الشخص الحمراء من بعيد فيظنها سوداء فقد
ادرك الحمرة ولم يعلمها على ما ادركها بل ظنها سوداء فقد بان
ان احدهما ليس هو الاخر فثبت ان للواحد منا بكونه مدركا
حاله زائدة على كونه حيا وعالما واما الموضع الثالث وهو

انها كانت له عند اجتماع هذه الا وما فقد ذلك معلوم ضرورة
واما انه انما وجب كونه مدركا لاجتماع هذه الاوصاف فالذي
يدل على ذلك ان كونه مدركا يثبت بثبوتها ويزول بزوالها
وليس ثم امر يعلق به كونه مدركا سوى مجموعها اما انه يثبت
بثبوتها فقد تقدم بيانه واما انه يزول بزوالها فلانه يزول بزوال
بعضها فبان يزول بزوال كلها اولى واحرى الا ترى انه متى كان
حيا لا افة به وكان المدرك غائبا فانه لا يكون مدركا وكذلك
فلو كان حيا لا افة به والمدرك حاضر لكن بينه وبينه ما
يمنعه من ادراكه فانه لا يكون مدركا فثبت ان كونه
مدركا يزول بزوالها واما انه ليس ثم امر يعلق به كونه
مدركا سوى مجموعها فالذي يدل عليه انه لو كان ثم امر سواها
لجاز ان تجتمع هذه الاوصاف في حق الواحد منا ولا يكون مدركا
بان لا يحصل ذلك الامر او يحصل ذلك الامر بدون هذه الاوصاف
فيكون مدركا وقد علمنا خلاف ذلك فثبت ان كون الواحد
منا مدركا يقف على هذه الاوصاف ثم لا يخلو اما ان يكون المؤثر
في كونه مدركا مجموع هذه الاوصاف او بعضها والبعض الاخر
شرط لا يجوز ان يكون المؤثر في كونه مدركا مجموعها لانها
امور كثيرة وما بين مؤثرين لا يصح لمثل ما قدمنا في ان مقدور ا
قادرين لا يصح فلم يبق الا ان بعضها مؤثر وبعضها شرط ثم لا يخلو
اما ان يكون المؤثر كونه حيا لا افة به والشرط سائرها او يك
مؤثره وكونه حيا لا افة به شرطا لا يجوز ان يكون المؤ
في كونه مدركا وجود المدرك ليس وجود المدرك في حكم ال
للمدرك فلا يجوز ان يؤثر في صفة ترجع الى المدرك لانه لا اختصا
له به ولهذا يجوز عليه ما لا يجوز على المدرك ويستغني عنه ما

يستغني عن المدرك وليس من حق المقتضي والمقتضى ان يرجعا الى ذات
واحدة او الى جملة واحدة سوى التعلقات ثم لو لم يكن احدهما بان
يقتضي الاخر اولى من عكسه ولا يجوز ان يكون المؤثر في كونه مدركا
زوال الموانع لان ذلك نفي والنفي لا اختصاص له فلا يوجب المعدوم فلم يبق
الا ان يكون المؤثر في كون الواحد منا مدركا كونه حيا ويكون
سائر الاوصاف شرطا واما ان كل من شاركه في مجموع هذه
الاوصاف وجب ان يشاركه في كونه مدركا فالذي يدل عليه ان
الاشتراك في المقتضي على الحد الذي يقتضي يوجب الاشتراك في المقتضى
وقد ثبت ان الله سبحانه حي لا افة به وهو المقتضي لهذه الصفة وان
المدركات موجودة والموانع مرتفعة مستحيلة في حقه سبحانه وجب
ان يكون مدركا للمدركات والا عاد على التعليل بالنقض وذلك لا يجوز
واعلم ان من ذهب الى نفي هذه الصفة تعلق بامور منها ان قال لو كان
الله سبحانه مدركا على ما زعمتم لكان قد حصل مدركا بعد ان لم
يكن مدركا لان ذلك يقتضي ثبوت معنى يكون به مدركا كما ان الجسم
اذا تحرك بعد ان لم يكن متحركا اقتضى ذلك ثبوت معنى وهو الحركة
وقد اجيبوا عن ذلك بان الجسم انما احتاج الى الحركة لما تحرك مع
جواز ان لا يتحرك والحال واحدة والشرط واحد فاما كون المدرك مدركا
فانا قد بينا انها صفة تحصل له عند اجتماع ما ذكرنا من الامور فلم
يلزم ما قالوه ومن جملة ما يتعلقون به قولهم لو كان الله سبحانه
مدركا بعد ان لم يكن مدركا لكان قد تغير والتغير عليه تعالى
لا يجوز وقد اجيبوا عن ذلك بان قيل لهم ما تعنون بالتغير
ان تريدوا به ان الله سبحانه قد صار عن ما كان كما يعرفه اهل
اللغة من اطلاق لفظ التغير كما تقولون في العصير قد تغير اذا
صار خمرا وخلا فلا نسلم ان ذلك يقتضي تغير القديم لانه لم

يلزم فيمن ليس له صفة بعد ان لم يثبت ان يكون قد تغير كما
نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا قد يكون مريدا بعد ان
لم يكن ولا يلزم من ذلك ان يكون قد تغير كذلك ها هنا
وان لزم لزم التغير انه حصل على صفة لم يكن عليها فكانه
لا يكون ان على صفة لم يكن عليها وهي كونه مدركا له
وهذا ينكر ان لا فائدة فيه ولتعليل الشي بنفسه ومن جملة ما نعلموا
به لو كان تعالى مدركا لوجب ان يفتقر الى الحواس كما ليس مثله فينا
ولا يستدان ذلك محال عليه تعالى فيجب ان لا يكون مدركا وقد اجيبوا
عن ذلك بان قيل لهم ان الواحد منا انما افتقر الى الحواس لما كان
حيا بحياة فلم يصح ان يدرك الا بان يستعمل محل الحياة ضربا من
الاستعمال فلذلك افتقر الى الحواس واما القديم تعالى فانه حي لذاته
فلا يحتاج في كونه مدركا الى الحواس ومن جملة ما نعلموا انه لو كان
الله تعالى مدركا لوجب ان يسمى ذائقا وشاما ولامسا وذلك
لا يجوز وقد اجيبوا عن ذلك بان قيل لهم ان هذه الاسماء ليست اسما للمدرك
فقط ولهذا من قيل فلان مدرك لم يسبق الى الافهام بعض ذلك
وانما يفهم منه انه حصل على صفة لم يكن عليها من قبل وهي كونه
مدركا وانما الذائق اسم لمن يجمع بين الشهوات والمطعوم طلبا
لادراك ولهذا يقول القائل شممت فلم ادرك رائحة ولو كان
ذلك اسم للمدرك لكان مناقضا ومعلوم خلاف ذلك واللامس
اسم لمن يجمع بين محل حياته وبين الملموس طلبا للادراك وليس
ذلك اسم للمدرك فقط ولهذا يقول القائل لمست فلم ادرك حرارته
ولا برودته ولا يكون مناقضا فاذا لم يكن القديم تعالى ذا جوارح

حصل

لم يكن عليه هذه الاشياء فبطل ما ذهب اليه المخالف وصح ما ذهبنا
اليه في هذا الفصل

فصل

ومن جملة ما يثبت لله سبحانه انه قديم
والكلام يتعلق في موضعين احدهما في حقيقة القديم والثاني في
الدليل على ان الله تعالى قديم اما الموضع الاول فحقيقة القديم هو
الموجود الذي لا اول لوجوده والدليل على صحة هذه الحقيقة انها
تطرد وتنعكس وقد بينا ان ذلك من امارة صحة الحد واما الموضع
الثاني وهو الدليل على ان الله تعالى قديم فاذا اردنا ذلك تكلمنا في
فصلين احدهما انه تعالى موجود والثاني انه لا اول لوجوده
وقد تضمنتها ه اما الفصل الاول وهو انه تعالى موجود فالذي يدل
على ذلك وجوه احدها انه قد ثبت له صفات مشروطة بالوجود ه
وكل من ثبت له صفات مشروطة بالوجود وجب ان يكون موجودا
اما الاول فالذي يدل عليه انه قادر عالم حي وهذه مشروطة
بالوجود اما الاول فقد تقدم بيانه واما الثاني فالذي يدل عليه
انها صفات مقتضاه زائدة على الوجود وكل صفة مقتضاه
زائدة على الوجود فيجب ان يكون مشروطة بالوجود اما الاول
فقد تقدم بيانه واما الثاني فالذي يدل عليه ما نعلمه من صفات
المحدثات ككون الجوهر متحيزا وكون اللون هيئة لمحله فانها
مقتضاه مشروطة بالوجود واما وجه هذا الحكم لكونها
صفات مقتضاه زائدة على الوجود وجب ان يشاركها في كونها
مشروطة بالوجود اما الاول وهو ان كون الجوهر متحيزا وكون
اللون هيئة لمحله مشروطتان بالوجود اما ان تحيز الجوهر صفة
مقتضاه مشروطة بالوجود فلانا قد بينا في الدعوى الزائدة

يلزم فيمن ثبت له صفة بعد ان لم يثبت ان يكون قد تغير كما
نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا قد يكون مريدا بعد ان
لم يكن ولا يلزم من ذلك ان يكون قد تغير كذلك ههنا
وان لزم ذلك بالتغير انه حصل على صفة لم يكن عليها فانكم يلزمكم
الا انه على صفة لم يكن عليها وهي كونه مدركا له
وهذا انكار الافادة فيه والتعليل الشي بعينه ومن جملة ما تعلقوا
به لو كان تعالى مدركا لوجب ان يفتقر الى الحواس كما ثبت مثله فينا
ولا شك ان ذلك محال عليه تعالى فيجب ان لا يكون مدركا وقد اجيبوا
عن ذلك بان قيل لهم الواحد منا انما افتقر الى الحواس لما كان
حيا بحياة فلم يصح ادراكه الا بان يستعمل محل الحياة ضربا من
الاستعمال فلذلك افتقر الى الحواس واما القديم تعالى فانه حي لذاته
فلا يحتاج في كونه مدركا الى الحواس ومن جملة ما تعلقوا انه لو كان
الله تعالى مدركا لوجب تسميته ذايقا وشاما ولامسا وذلك لا
يجوز وقد اجيبوا عن ذلك بان قيل لهم ان هذه ليست اسماء للمدرك
فقط ولهذا من قيل فلان مدرك لم يسبق الى الافهام بعض ذلك
وانما يفهم منه انه حصل على صفة لم يكن عليها من قبل وهي كونه
مدركا وانما الذايق اسم لمن جمع بين اللهوات والمطعوم طلبا
للادراك ولهذا يقول القايل شممت فلم ادرك رائحته فلو كان
ذلك اسما للمدرك لكان مناقضا ومعلوم خلاف ذلك وان اللامس
اسم لمن جمع بين محل الحياة وبين الملموس طلبا للادراك وليس
ذلك اسما للمدرك فقط ولهذا يقول القايل لمسته فلم ادرك حرارته
ولا برودته ولا يكون مناقضا فاذا لم يكن القديم تعالى ذا حواس

فصل

قولهم

٥٧

لم يكن عليه هذه الاسامي فبطل ما ذهب اليه المخالف وصح ما ذهبنا
اليه في هذا الفصل **فصل** ومن جملة ما يثبت لله سبحانه انه قديم
والكلام يستقيم في موضعين احدهما في حقيقة القديم والثاني في
الدليل على ان الله تعالى قديم اما الموضع الاول فحقيقة القديم هو
الموجود الذي لا اول لوجوده والدليل على صحة هذه الحقيقة انها
تطرد وتنعكس وقد ثبت ان ذلك من امارة صحة الحد واما الموضع
الثاني وهو الدليل على ان الله تعالى قديم فاذا اردنا ذلك تكلمنا في
فصلين احدهما انه تعالى موجود والثاني انه لا اول لوجوده لكن الحسن
قد تضمنتها اما **الفصل الاول** وهو انه تعالى موجود فالذي يدل
على ذلك وجوه احدها انه قد ثبتت له صفات مشروطة بالوجود
وكل من ثبتت له صفات مشروطة بالوجود وجب ان يكون موجودا
اما الاول فالذي يدل عليه انه قادر عالم حي وهذه مشروطة
بالوجود اما الاول فقد تقدم بيانه واما الثاني فالذي يدل عليه
انها صفات مقتضاه زائدة على الوجود وكل صفات مقتضاه
زائدة على الوجود يجب ان تكون مشروطة بالوجود اما الاول
فقد تقدم بيانه واما الثاني فالذي يدل عليه ما نعلمه من صفات
المحدثات ككون الجوهر متحيزا وكون اللون هيية لمحله فانها
مقتضاه مشروطة بالوجود وانما وجب لها هذا الحكم لكونها
صفات مقتضاه زائدة على الوجود وجرى ان شاركهما في كونها
مشروطة بالوجود اما الاول وهو ان كون الجوهر متحيزا وكون
اللون هيية لمحله مشروطتان بالوجود اما ان تحيز الجوهر صفة
مقتضاه مشروطة بالوجود فلانا قد بينا في الدعوى الرابعة

وباطل ان يكون ذلك لكونها صفات فقط لانه يبطل بالصفات
الذاتية فانها صفات وان لم تكن مشروطة بالوجود وباطل
ان يكون ذلك لكونها زائدة على الوجود فقط لانه انما يبطل
بالصفات الذاتية وبالاحكام المقتضاة عنها كالحي لقيه والعالمية
وبجهة كون الشي معلوما فانها زائدة على الوجود وان لم تكن
مشروطة بالوجود وباطل ان يكون ذلك لكيفية ثبوتها فقط
وهي كونها مقتضاة لان ذلك يبطل بالاحكام المقتضاة عن الصفات
الذاتية فانها مقتضاة وان لم تكن مشروطة بالوجود وباطل
ان يكون ذلك لمجموع امرين فيها وهو كونها صفات زائدة على
الوجود او كونها مقتضاة زائدة على الوجود او كونها صفات
مقتضاة لان الاول يبطل بالصفات الذاتية فانها صفات زائدة على
الوجود وان لم تكن مشروطة بالوجود لانا قد بينا انها ثابتة
للمحدثات في حال عدمها والثاني يبطل بالاحكام المقتضاة عن الصفات
الذاتية فانها مقتضاة زائدة على صفة الوجود وان لم تكن مشروطة
بالوجود والثالث يبطل بما عرفنا من انه تعالى موجود لان كونه
قادرا وعالما وحيا صفات مقتضاة على ما تقدم فيجب ان يكون
مشروطة بالوجود لكنه يبطل بالوجود في الباري تعالى فانها مقتضاة
عن صفة الباري لا تفتقر على ما بيناه فيما بعد ان شاء الله تعالى
وان لم تكن مشروطا بوجود اخر ولا ادى الى التسلسل الى
ما لا نهاية له وذلك محال فلم يبق الا ان يكون ذلك لمجموع الامور الثلاثة
وهي كونها صفات مقتضاة زائدة على صفة الوجود فوجب
ان يكون مشروطا بالوجود فلا بد من الاشتراك في العلة يوجب

صح

الاشتراك في الحكم ولا عائد على التعليل بالنقض فثبت انه سبحانه قد ثبتت
له صفات مشروطة بالوجود واما ان من ثبت له صفة مشروطة بالوجود
وجب ان يكون موجودا فلانه لا يجوز ثبوت المشروط مع انتفاء
شرطه لان ذلك يبطل المفارقة اليه وبوجب استغناه عنه وفي هذه
الجملة ان الله تعالى موجود الوجه الثاني انه لو لم يكن موجودا
لكان معدوما ولا يجوز ان يكون معدوما اما انه لو لم يكن موجودا
لكان معدوما فلانه لا واسطة بين ذلك وبيان ذلك انك تقول الشي
لا يخلو اما ان يكون له صفة الوجود او لا يكون ان كان فهو الموجود وان
لم يكن فهو المعدوم وقد ثبت ان الله تعالى شي حسبنا دللنا على انه
موثر في وجود العالم ولا يخلو من احد هذين القسمين واما انه لا يجوز
ان يكون معدوما فالذي يدل عليه انه لو كان معدوما لما صح وجود
العالم من جهته ومعلوم انه قد صح اما الاول وهو انه لو كان
معدوما لما صح وجود العالم من جهته فالذي يدل عليه ان العالم محتاج
في وجوده الى ذات الباري تعالى ولا يجوز وجود المحتاج مع عدم المحتاج
اليه اما ان العالم محتاج في وجوده الى وجود الباري تعالى فقد تقدم بيانه
حيث بينا ان كل محدث يحتاج الى محدث واما انه لا يجوز وجود
المحتاج مع عدم المحتاج اليه فالذي يدل عليه انه لو صح وجوده مع عدم
ما يحتاج اليه لوجب استغناه عنه لان معنى كون الشي مستغنيا عن
غيره هو انه يصح وجوده من دونه فثبت انه تعالى لو كان معدوما
لما صح وجود العالم من جهته واما ان العالم قد صح وجوده من جهته
فقد تقدم بيانه حيث دللنا على انه تعالى قادر الوجه الثالث انه تعالى
لو كان معدوما لما وجد العالم من جهته على جهة الترتيب والنظام ومعلوم

انه قد وجد كذلك اما الاول فالذي يدل عليه انه قد تقرر ان عدم
العلم والقدرة يمنع من وقوع الافعال من جهة الواجد بها على
سبيل الاتقان والنظام ومن صحة وجودها كذلك مع وجود
ذاته وحياته فان يكون عدم ذات الفاعل مانعا من وقوع
الافعال من جهته اولا واحرى لان حاجة الفعل الى الفاعل اعظم من
حاجته الى العلم والقدرة من حيث ان حاجة الفعل الى الفاعل
هي حاجة الاثر الى المؤثر وحاجته الى العلم والقدرة هي حاجة
المشروط الى الشرط او ما يجري مجراه ولا شك ان حاجة الاثر
الى مؤثره الذي يحصل به اكثر من حاجته الى الشرط الذي يقف حصوله
عليه من دون ان يكون حصوله به سيما انه تعالى لو كان معدوما
لما وجد العالم من جهته على الترتيب والنظام ه واما انه قد وجد جهه
من جهته كذلك فقد تقدم بيانه حيث دللنا على انه تعالى عالم
فتم ما ذهبنا اليه من الفصل الاول وهو انه تعالى موجود ه واما
الفصل الثاني وهو انه لا اول لوجوده وهو معنى القدم فالذي يدل
عليه انه لو لم يكن قديما لكان محدثا ولا يجوز ان يكون محدثا اما
انه لو لم يكن قديما لكان محدثا فلانها قسمة صحيحة وبيان ذلك انك
تقول الموجود لا يخلو اما ان يكون لوجوده اول او لا يكون ان
كان فهو المحدث وان لم يكن فهو القديم وقد بينا انه تعالى
موجود فلا يخلو وجوده من احد هذين الامرين واما انه لا يجوز
ان يكون محدثا فلانه لو كان محدثا لوجب ان يحتاج الى محدث
وذلك لا يجوز اما الاول فلما بينا ان المحدث يحتاج الى محدث
واما الثاني فلانه تعالى لو احتاج الى محدث لكان الكلام

في محدثه كالكلام فيه فان احتاج ايضا الى محدث تسلسل
ذلك الى ما لا نهاية له واما ان يقف هاهنا ويقضي بان القديم تعالى
لا يحتاج الى محدث لكنا نحتاج هاهنا الى بيان امرين احدهما ان
اثبات محدثين لا نهاية لهم محال والثاني ان اثبات محدثين متوسطين
بين الباري تعالى وبين العالم محال اما الاول فالذي يدل عليه وجهان
احدهما ان اثبات كل واحد منهم محدثا يقتضي ان لهم اولا ونهاية
والقول بعد ذلك بانهم لا نهاية لهم يكون نقضا لاول الكلام وذلك
لا يجوز على مثل ما تقدم في الدعوى الثالثة الوجه الثاني ان اثبات
محدثين للعالم لا نهاية لهم يؤدي الى استحالة وجوده لانه يكون
قد وقف وجوده على وجود ما لا نهاية له من المحدثين ومحدثي
المحدثين وقد بينا ان ما وقف وجوده على وجود ما لا نهاية له
استحال وجوده فبطل القول باثبات محدثين لا نهاية لهم واما بيان
الامر الثاني وهو ان اثبات محدثين متوسطين محال فهذا هو مذهبنا
والخلاف في ذلك مع الغلاة والمفوضة والزنادقة اما الغلاة فانهم
يقولون ان الائمة يخلقون ويرزقون واول من احدث هذه المقالة ابن سبا
في اخر زمان علي عليه السلام فاستتابه علي عليه السلام فلم يتب وادعى ان
عليا هو الله وانه يعلم الغيب فحرقه علي عليه السلام بالنار وفي ذلك يقول
علي عليه السلام لما رأيت الامر امرا منكرا اججت ناري ودعوت قنبرا
والقصة مشهورة واما المفوضة فانهم يقولون ان الله تعالى
خلق خلقا وفوض اليه خلق العالم وزعمت الزنادقة ان الله تعالى
خلق الاول والاول خلق الثاني والثاني خلق العالم والدليل على
صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه ان هؤلاء المحدثين المتوسطين

لا يخلو اما ان يكونوا اجساما او اعراضا ولا يجوز
ان يكونوا اجساما ولا اعراضا اما الاول فالذي يدل عليه انك
تقول المحدث لا يخلو اما ان يتحيز عند الوجود او لا يتحيز فان تحيز
فهو الجسم وما هو من قبيله كالجوهر وان لم يتحيز فهو العرض
واما ان صانع العالم لا يجوز ان يكون جسما ولا عرضا اما انه
لا يجوز ان يكون جسما فالذي يدل عليه ان الجسم قادر بقدرة والقادر
بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام اما ان الجسم قادر بقدرة فلانه لو
لم يكن قادرا بالقدرة لكان قادرا لذاته او لفاعل وذلك لا يجوز اما
الاول فلان الاجسام غير مختصة وبيان ذلك انك تقول الصفة الثابتة
للموصوف لا يخلو اما ان يقتضي بذاته في كونه عليها او لا يقتضي
ان اقتضاها فهي الذاتية وان افتقر في ثبوتها الى الغير فذلك الغير
لا يخلو اما ان يكون ثابتة على سبيل الصحة والاختيار او لا يكون
ان كان فهو الفاعل وان لم يكن فهي العلة فثبت ان الجسم لو لم
يكن قادرا بالقدرة لكان قادرا لذاته او بالفاعل واما الثاني وهو
ان ذلك لا يجوز اما انه لا يجوز ان يكون قادرا لذاته فلانه لو كان
لوجب في جميع الاجسام ان يكون قادرة على مقدور واحد لاشتراكها
في صفاتها الذاتية وذلك يؤدي الى مقدور بين قادرين وقد ثبت
ان ذلك محال ويؤدي الى ان لا يخرج القادر من الاجسام عن
كونه قادرا لاستحالة خروج الموصوف عن صفة ذاتية ولا يجوز وكان
ذلك يؤدي الى مشاركة القديم تعالى وكل ذلك محال ولا يجوز ان يكون
الجسم قادرا بالفاعل لمثل ما قدمنا من ان الله تعالى لا يجوز ان
يكون قادرا بالفاعل فلانه كان يجب ان لا يبقى

هذه الصفة الحالة الحدوث وان لا يتجدد له حالة البقاء ليس الفاعل
لا يصح تأثيره في الباقي ومعلوم خلاف ذلك فاذا بطل ذلك لم يبق
الا انه قادر بقدرة واما ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام
فالذي يدل عليه انه لو صح منه فعلها لم يخل اما ان يوجدها في محل قدرته
او متعديا عنه لا يجوز ان يوجدها في محل قدرته لانه يؤدي الى تداخل
المتحيزات وهو محال ولا يجوز ان يوجدها متعدية عن محل القدرة
لانه لا يخلو اما ان يوجدها اختراعا او يوجدها باعتماد يولدها
والاول باطل لان القادر بالقدرة لا يصح منه الاختراع وهو ان يوجد
الفعل لا فيه ولا متعديا عنه اذ لو صح منه ذلك لصح من الواحد منا ان
يوجد السكون في جسم الضعيف الذي يمشي على الارض فيمنعه من
المشي من دون ان يماسه ولا يماس ما ماسه وقد علمنا خلاف
ذلك فبطل ان يوجدها اختراعا ولا يجوز ان يكون متولدة عن
اعتماد لوجهين احدهما ان الاعتماد الذي يفعله القادر بالقدرة لا
يولد شيئا لا يعدو ان يولد في المحل الذي يلي محل القدرة فلو ولد فيه لادى
الى تداخل المتحيزات وهو محال الوجه الثاني ان الاعتماد لا اختصاص له في
توليد الاجسام ولو كان يصح من الواحد منا ان يعتمد في الهواء
فيولد اعتماده اجساما ومعلوم خلاف ذلك فانه قد يولد اجساما
ولا يجدها تشتد وتتلاشى حالا لكن يدركها قلنا انه كان يلزم
اذا ادخل احدنا يده الزق ثم ربطها عليها واعتمد فيه ان يولد
اجساما ومعلوم خلاف ذلك فثبت ان القادر بالقدرة لا يصح منه
فعل الاجسام وبطل ان يكون صانع العالم جسما ولا يجوز ان يكون
عرضا لان العرض ليس بحي ولا قادر والفعل لا يصح الا من حي قادر اما
الاول فلانه لو كان حيا قادرا لم يخل اما ان يكون كذلك لذاته

ب

او بالفاعل والعلة وهذه الاقسام كلها باطلة اما انه لا يجوز ان يكون
حيا قادرا لذاته فلانه كان يلزم ان يكون مماثلا لله سبحانه
لمشاركته له في الصفة الذاتية وقد ثبت انه تعالى لا مثل له ولا يجوز
ان يكون حيا قادرا بالفاعل لمثل ما قدمنا في ان الله سبحانه لا يجوز
ان يستحقهما بالفاعل ولا يجوز ان يكون حيا قادرا لعلة معدومة لانا
قد بينا ان بالعدم ينقطع الاختصاص والعلة لا توجب الا بشرط
الاختصاص ولا يجوز ان يكون كذلك لعلة حالة فيه لان حلول العرض
في العرض محال ولا يجوز ان يكون حيا قادرا لحياة وقدرة موجودة
لا في محل لانا قد بينا انه يستحيل وجود القدرة والحياة في غير محل
فاذا بطلت هذه الاقسام بطل ان يكون العرض حيا قادرا وقد
بينا في باب الصفات ان الفعل لا يصح الا من حي قادر فبطل القول بانه
محدث نفسه فاذا بطل ذلك وجب الاقتصار على محدث واحد
للعالم والقضاء بانه قديم لان ما زاد على المحدث الواحد مفتقر ومفرد
وليس بعض ذلك بالاثبات ولا بالنفي اولى من البعض فيجب نفي الجميع من
المقدور والمفروض والاقتصار على المحقق المعلوم فثبت ان الله تعالى
قديم **فصل** واذا اثبت ان الله تعالى قديم فانما يستحق كونه موجودا
لذاته واذا استحقها لذاته فانما يستحقها لذاته على حال
واذا استحقها لذاته على حال فهي وما قدمنا من كونه قادرا عالما وحيا
وجب ان يستحقها في جميع الاحوال واذا استحقها في الاحوال استحال — في جميع
عليه نقائضها من العجز والجهل والموت والعدم واذا استحال عليه
العدم وجب ان يكون باقيا دائما وهذه الجملة تشتمل على خمسة
فصول احدها انه تعالى موجود لذاته والثاني انه اذا استحقها
لذاته فانما يستحقها

٦٧

لذاته على حال والثالث انه اذا استحقها لذاته على حال وجب ان يستحقها
هي وما تقدم في جميع الاحوال والرابع انه اذا استحقها في جميع الاحوال
وجب ان يستحيل عليه نقائضها من العجز والجهل والموت والعدم
والخامس انه اذا استحال عليه العدم وجب ان يكون باقيا دائما اما الاول
وهو انه موجود لذاته والكلام فالذي يدل عليه انه لو لم يستحقها لذاته
لافتقر في ثبوتها الى غيره لانه لا واسطة بين ذاته وغيره ولا يجوز
ان يفتقر في ثبوتها الى غيره لانها واجبة له فيما لم يزل واذا كانت
واجبة له فيما لم يزل استغنى في ثبوتها عن غيره اما انها واجبة له فيما
لم يزل فالذي يدل عليه انها لو لم تكن واجبة لكانت جائزة او ممتنعة
وذلك لا يجوز لانا قد بينا انه تعالى قديم وبينا ان القديم لا يجوز ان يكون
جائز الوجود فيما لم يزل ولا ممتنع الوجود فثبت انها واجبة له فيما لم
يزل واما انها اذا وجبت له فيما لم يزل استغنى في ثبوتها عن غيره فلان
المحوج الى المؤثر هو ثبوت الصفة او الحكم على سبيل الجواز ولهذا
حاله قبل ما لم يزل فيكون وجود القديم تعالى جائزا احتاج الى مؤثر
يخرجه من الجواز الى الوجوب فبطل ان يكون موجودا لغيره
وثبت انه موجود لذاته واما **الفصل الثاني** وهو انه اذا استحقها لذاته
فانما يستحقها لذاته على حال فالذي يدل عليه انه لو لم يستحقها لذاته
على حال لاستحقها لمجرد ذاته وباطل ان يكون موجودا لذاته لا على
حال خلافا لما يقوله ابو علي الجبائي لوجهين احدهما انه كان يجب ان
يماثل العالم بكونه موجودا لمثل ما قدمنا في كونه حيا ولذا لا يجوز
ان يكون حيا لذاته لا على حال الوجه الثاني انه لو كان موجودا لذاته
لا على حال لكان وجوده صفة ذاتية له ومقتضية لها كونه معلوما
لانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان صحة كون الشيء معلوما حكم

مقتضاة عن صفة الذاتية ومعلوم ان وجود الشي تابع لكونه
شيا وكونه شيا هو مصحح كونه معلوما وكيف يكون مصحح
كونه معلوما تابعا لكونه موجودا ومقتضاه عنه وهل هذا
الا قول بكون كل واحد من الامرين تابعا لصاحبه وموقوفا عليه
في ثبوته وذلك يقتضي ان لا يصح حصول واحد منهما وذلك باطل
فثبت انه موجود لذاته على حال وهي صفة الاخص كما يقوله
الشيخ ابو هاشم ومن قال بقوله اما الفصل الثالث وهو انه اذا
استحقها لذاته على حال وجب ان يستحقها هي وما تقدم في جميع الاحوال
فلانها صفات مقتضاة عن مقتض واجب يقتضيها في جميع
الاحوال من غير شرط متجدد وكل صفات مقتضاة عن مقتض
واجب يقتضيها في كل حال من غير شرط متجدد فيجب ان يكون
ثابتة له في جميع الاحوال اما انها مقتضاة عن مقتض واجب
فلانا قد بينا انها مقتضاة عن صفة الذاتية وبينا انها واجبة
واما انه يقتضيها في جميع الاحوال فلانه لا يختص بعض ثبوتها
له في حال دون حال واما انه يقتضيها من غير شرط متجدد فلان
كونه موجودا ثابت له في الازل لما بينا من انه قديم ولا يكون ان
يقف على شرط متجدد وكونه قادرا وعالما وحيا مشروط
بكونه موجودا وذلك ثابت له في الازل كما قدمنا ولعل
فلو جاز ان يشترط ثبوتها له عز وجل بشرط متجدد لكان
الكلام في ذلك الشرط كالكلام فيها فكان كان ثابتا على سبيل
الوجوب ومقتضيا كل يحتاج الى شرط واتصل الامر في ذلك
الى ما لا نهاية له من الشروط وذلك محال وان كان ثابتا على
سبيل الجواز احتاج في ثبوته الى من يخرجه من الجواز الى

الوجود من فاعل او علة والذي به ابطلنا ان يكون ثبوت هذه الصفات
للذات تعالى بفاعل او علة به يبطل ان يكون تجدد شرطها الفاعل
او علة فلا وجه لاعادته فان قيل ما انكرتم ان يكون هذه الصفات
مشروطة بشرط متجدد وهو وجود متعلقاتها كما قلتم في كون
المدرك مدركا واشتراطه بوجود المدركات قلنا اما كونه تعالى
حيا فقد بينا انها غير متعلقة بالغير فلا يكون ان يشترط ثبوتها
بامر زائد على وجوده تعالى وثبوت مقتضيه له عز وجل واما كونه
قادرا وعالما فهما وان كانا متعلقين بالمقدورات والمعلومات
فانه لا يصح ان يدعى كونهما موقوفين في ثبوتهما على وجود متعلقاتهما
وذلك لان كون الحي عالما يتعلق بالموجود والمعدوم ويتعلق بالمعدوم الشي
على ما يكون عليه من الوجود ولو قلبه لحال وكونه مدركا
فلانه لا يتعلق الا بالموجود من المدركات دون المعدوم ولا يتعلق به
الا على صفة هو حاصل عليها في الحال واما كون الحي قادرا فلانه
يتعلق بالمقدور لا بشرط ان يكون معدوما والعدم لا يصلح لا
اول له فيصح تعلق كونه قادرا بالمقدورات فيما لم يزل لمعنى انه يصح
منه فيما لا يزال احداثها في المستقبل على الحد الذي يصح وجودها عليه
في المستقبل ويستحيل تعلق كونه قادرا بالموجود فلا يصح ان يقال
انه مشروط بوجود المقدور فثبت انه تعالى قادر عالم حي موجود
لم يزل ولا يزال ولا يخرج بوجه عن هذه الصفات بحال من الاحوال
واما الفصل الرابع وهو انه اذا استحقها في جميع الاحوال
وجب ان يستحيل عليه نقيضها من العجز والجهل والموت والعدم
في كل حال والذي يدل عليه ان الواجب هو الممكن الذي يستحيل

خلافه وقد بينا ان هذه الصفات واجبة له سبحانه في كل حال
فيجب ان يستحيل عليه خلافها في كل حال و اما الفصل
الخامس وهو انه اذا استحال عليه العدم وجب ان يكون باقيا
دايما اما انه يجب ان يكون باقيا فلان الباقي هو الموجود الذي
لم يتجدد وجوده حالة الخبر عنه بانه موجود وهذا المعنى
ثابت في القديم سبحانه لانه لم يتجدد وجوده لانه لا اول له لانا
لما قدمنا انه واجب الوجود في كل حال يجب ان يكون باقيا واما
انه يجب ان يكون دايما فلان الدايم هو الموجود الذي لا يلحقه
وجوده عدم و قد بينا ان القديم سبحانه يستحيل عليه العدم فثبت
انه دايم فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في مسايل الاثبات
فصل قال صاحب الكتاب رضي الله عنه واذ قد فرغنا من الكلام
فيما يجب لله سبحانه من الصفات الراجعة الى ذاته فيجب ان نبين ما
يجب ان ينفى عنه سبحانه مما لا يليق به من الصفات الراجعة الى
فاول ما ينبغي ان نتكلم فيه من ذلك نفي مشابهته لشي من الاشياء
والكلام في هذه المسالة يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية
المذهب و ذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا
اليه وفساد ما ذهبوا اليه والثالث في ابطال ما يتعلق به المخالف
وابطاله اما الموضع الاول فمذهبنا ان الله تعالى ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض اما انه ليس بجسم والخلاف فيه مع الحشوية
والكرامية اما الحشوية فقالوا انه جثة طويلة عريضة عميقة
فهم لنا مخالفون في اللفظ والمعنى وقالت الكرامية هو جسم بمعنى
انه قايم بذاته ولا احتاج الى محل وليس هو بطويل ولا عريض

من

ولا عميق وهم موافقون لنا في نفي معنى الجسمية عنه ومخالفون لنا
في تسميته جسما واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهبوا اليه فالذي يدل على انه ليس بجسم ولا عرض واذا
لم يكن كذلك لم يكن مشبها للاشياء اما انه تعالى ليس بجسم فالذي
يبطل قول من قال انه جثة طويلة عريضة عميقة وجهان احدهما انه
لو كان كذلك لكان محدثا او لوجب في الاجسام ان يكون قديمة
وذلك لا يجوز اما انه كان يجب ان يكون محدثا فلانه لو كان كذلك
لاستحال ان ينفك عن الحوادث التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق كما استحال ان ينفك عنها الاجسام والجواهر
ولدل ذلك على حدثه كما دل على حدث الجواهر وانما قلنا انه لا يجوز
حصول الدليل على الوجه الذي يدل مع انتفا المدلول عليه وذلك
يودي الى انه لا يوثق بشي من الادلة وهو محال وانما قلنا انه لو كان جسما
لكان محدثا واما انه لو وجب في الاجسام ان يكون قديمة لكان حادثه
المسلمين لا يجوز ان يكون احدهما محدثا والاخر قديما فثبت انه تعالى
لو كان جسما كما تقوله الحنبلية لوجب ان يكون محدثا او لوجب
في الاجسام ان يكون قديمة واما ان ذلك لا يجوز فلما بينا من
ان الله تعالى قديم وان الاجسام محدثة فبطل ان يكون مشبها لها
الوجه الثاني انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته
ولوجب كونه قادرا بقدرة محدثة او لوجب في الاجسام ان
يكون قادرة لذواتها واستحال كونها قادرة بقدرة وذلك
لا يجوز اما انه لو كان جسما لاستحال كونه قادرا لذاته فلما
بينا من ان الاجسام يستحيل كونها قادرة لذواتها

واما انه كان يجب ان يكون قادراً بقدرة محدثة فلانه متى
استحال كونه قادراً لذاته وقد بطل ان يكون قادراً
بالفاعل لم يبق الا ان يكون قادراً بالقدرة محدثة كما في القادرين
من الاجسام واما انه كان يجب في الاجسام ان يكون قادرة
لذواتها وتستحيل كونها قادرة بقدرة فلما بينا من ان القديم تعالى
يجب كونه قادراً لذاته وانه يستحيل ان يكون قادراً بالقدرة فمن
كان مثلا لها وجب لها ما يجب له واستحال عليها ما يستحيل عليه
لان من حق المثلين ان يشتركا في وجوب ما يجب وجواز ما يجوز
واستحالة ما يستحيل مما يكون وجوبه وجوازه واستحالته
راجعا الى الذات واما ان ذلك لا يجوز اما انه يستحيل عليها ان يكون لا يجوز ان
قادرة لذاته وجب كونه قادراً بالقدرة فلما بينا من انه تعالى
قادر لذاته وان هذه الصفة تجب له في جميع الاحوال فلو كانت
مستحيلة لها وجب كان الوجوب فرع على الامكان واما انه لا يمكن
كونه قادراً بقدرة فلانه لو كان قادراً بقدرة لما صح منه
احداث هذه الاجسام كما لم يصح من سائر القادرين من الاجسام
احداثها لكونهم قادرين بقدر وقد صح منه تعالى احداث الاجسام
فعلمنا انه تعالى ليس بجسم واما ان الاجسام لا يجوز ان يجب كونها
قادرة لذواتها ولا ان يستحيل كونها قادرة بقدرة فقد تقدم
بيانه حيث بينا ان الاجسام لو كانت قادرة لذواتها لادى
الى مقدور بين قادرين وبينا انه يستحيل كونها قادرة بالفاعل
وانه يجب ان يكون قادرة بالقدرة فبطل ما تقوله الحشوية من
ان الله تعالى جسم بمعنى انه طويل عريض عميق واما ما يقوله

الكرامية من انه تعالى جسم بمعنى انه موجود قائم بذاته وانه ليس بطويل
ولا عريض ولا عميق فالذي يبطل قولهم هذا ان الجسمية تفيد التزايد
والقيام بالذات لا يفيد التزايد اما الاول فلان اهل اللغة العربية
يقولون هذا الجسم اجسم من هذا الجسم ويقولون قد زادت جسمية
هذا الجسم ولفظة افعل لا تستعمل في شيئين الا متى اشتركا في وصف
ثم زاد احدهما على الاخر في بعض ما اشتركا فيه ولهذا يقال
العسل احلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة وزاد العسل عليه
فيها ولا يقال على الحقيقة العسل احلى من الخل وان استعمل ذلك
كان على سبيل التوسع فقولهم هذا الجسم اجسم من هذا الجسم يفيد
زيادة احدهما على الاخر في الجسمية قال الشاعر واجسم من عاد
جسوم رجالهم واكثر ان عدوا عديدا من الترب فصح ان الجسمية
تفيد التزايد واما ان القيام بالذات لا يفيد التزايد فالذي يدل عليه
ان المرجع بالقيام بالذات الى النفي المحض والنفي المحض لا يفيد التزايد
اما الاول فلان المراد بالقيام بالذات هو الاستغناء عن المحل
ولا اشكال ان هذا نفي محض واما ان النفي المحض لا يفيد التزايد
فلانه لا يصح ان يقال هذا اكثر استحالة من هذا لما كان ذلك
راجعا الى النفي المحض ويصح ان يقال هذا اغنى من هذا لما لم يكن نفيا
محضا فثبت انه لا استغناء عن المحل ليس هو الجسمية وان المرجع
بالجسمية الى الطول والعرض والعمق فبطل قولهم انه جسم وليس
بطويل ولا عريض ولا عميق فان قيل اليس الله شيئا لا كالاشياء
فهلا جاز ان تقولوا انه جسم لا كالاجسام وما الفرق بين

الموضعين قلنا الفرق بينهما ان قولنا شيء يفيد عند اهل اللغة ما
يصح كونه معلوما ومخبرا عنه فاذا قلنا شيء لا كالاشياء ٥
فكانا قلنا انه معلوم لا كالمعلومات وليس في ذلك
تناقض ولا استحالة وهو بمنزلة ان يقال في السواد انه شيء لا كالشيء
الذي هو شيء واما الجسم فعندنا انه الطويل العميق فمن قال ان الله العريض
سبحانه جسم لا كالاجسام فلا يخلو اما ان يريد بقوله انه جسم
انه طويل عريض عميق وبقوله لا كالاجسام انه ليس بطويل ولا
عميق فيكون مناقضا والعقول تحيل ذلك واما ان يريد بقوله جسم
انه طويل عريض عميق وبقوله لا كالاجسام انه اطول منها
واعرض واعمق وانه مخالف لها في الهيئة والصورة فيكون قد
اعتقد في الله سبحانه انه طويل عريض عميق وذلك مما تحيله العقول
على ما تقدم في ابطال قول الحنبلية واما ان يريد بقوله جسم انه قائم
بذاته ولا يعني بذلك انه طويل عريض عميق فيكون مصيبا في
المعنى واخطا في العبارة لانا قد بينا ان قولنا جسم لا يفيد ذلك ٥
فبطل ان يكون جسما واما انه لا يجوز ان يكون جوهرا فلان
من قال انه جوهر لا يخلو اما ان يريد به انه متحيز عند الوجود
كما يقوله المتكلمون فيبطل ذلك لوجهين احدهما انه كان يلزم
ان يكون متحيزا لا يستحيل خلوه من الحوادث كالجواهر المتحيزة
او يكون الجواهر قديمة لاستحالة التماثل لان يكون احدهما ٥
قديما والاخر محدثا وكلاهما محال لانا قد بينا ان الله تعالى
قديم وان الجواهر محدثة الوجه الثاني انه لو كان جوهرا
لاستحال كونه قادرا عالما حيا كما استحال ذلك على

[illegible]

الجواهر لمانعه ان الموجب في الجواهر لمانعه ان يكون قادرة عالمة ٥
حية كما وجب ذلك لله تعالى لان المثلين يستحيل افتراقهما فيما يجب
لكل واحد منهما من صفات الذات وكل ذلك محال لانا قد بينا
ان البارئ تعالى يجب له كونه قادرا عالما حيا وان الجواهر يستحيل
كونها قادرة عالمة حية لذواتها فبطل ان يكون جوهرا على
معنى انه متحيز وان اريد بذلك انه موجود لا في موضع كما يقوله
النصارى والفلاسفة المتقدمون فيكون مصيبا في المعنى واخطا
في العبارة من جهة ان الجوهر في اصل اللغة عبارة عن اصلها اخرج منه
والله تعالى ان يكون له جنس ويكون اصلا وقد بينا انه لا يجوز ان يسمى
جوهرا وان قصد به المعنى الصحيح لما كان موهما للخطا الذي قدمنا
ذكره واما من قال انه تعالى عرض فالذي يبطل قوله ان عنى بذلك
انه قليل اللبث كما قال اهل اللغة هذه الحمى عارض اي قليلة اللبث وقال الله
تعالى هذا عارض ممطرنا اي قليل البقا وقال النبي صلى الله عليه وعلى
اله وان الدنيا عرض حاضر اي قليلة البقا فما دللنا به على انه
تعالى واجب الوجود لم يزل ولا يزال يبطل هذا القول وان عنى بقوله
ان الله تعالى عرض انه واحد من هذه الاعراض كالسواد ٥
والبياض وغيرهما فالذي يبطل ذلك ان هذه الاعراض محدثة
لجواز العدم عليها ولان الاجسام التي هي عارضة عليها محدثة
على ما تقدم بيان ذلك كله في الدلالة على حدوث الاجسام فلو
كان البارئ سبحانه مثلا للاعراض لكان محدثا مثلها ٥
او كانت هي قديمة مثل ما انه قديم لانه اذا كان مثلها وجب ٥
له العدم وجب لها ذلك ايضا واذا جاز عليها العدم والبطلان

الذي هو امارة الحدوث وجب ان يجوز عليه ابطال الانه من
حق المثلين ان يشتركا في وجوب ما يجب وجواز ما يجوز
واستحالة ما يستحيل فيما يكون بوجوده وجوازه واستحالته
راجعة الى ذاتيهما ولا عاد ذلك على اشتراكهما في الصفة
الذاتية المقتضية من التماثل بالنقض والابطال وفي ذلك بطلان كونهما
مثلين وان عني بقوله انه تعالى عرض انه ليس بجسم ولا جوهر كان
قد اصاب في المعنى واخطا في العبارة لانا قد بينا ان قولنا عرض
موضوع في اللغة العربية لما يقل لبثه وفي اصطلاح المتكلمين
يطلق على ما قدمنا ذكره من الاعراض وقد بينا ان ذلك لا يجوز
عليه فبطل ان يسمى عرضا وثبت ما ذهبنا اليه من ان الله
سبحانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض واما انه اذا لم يكن كذلك
فليس بمشبه للاشياء فلانا قد بينا في اول هذا الكتاب ان الاشيا
على سواه لا بعد وبما ذكرناه فصح انه تعالى غير مشبه للاشيا

فصل واذا قد ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لم
يجز عليه شي من خصائص الاجسام والجواهر نحو التحاجز
الكون في الاماكن والتنقل في الجهات والنزول والصعود
والزيادة والنقصان وحلول الاعراض فيه ومماسته ولم يجز
عليه الاعضاء والالات لان كل ذلك من توابع الجسمية او التحيز
بدليل ان كل ما كان جسما او متحيزا مما ليس بجسم صح جميع
ما قدمنا عليه وما لم يكن كذلك كالقديم تعالى والاعراض
استحال جميع ما قدمنا ذكره عليه وقد ثبت انه تعالى ليس
بجسم ولا متحيز فلم يجز عليه شي مما قدمنا ذكره واذا

ثبت انه تعالى ليس بعرض لم يجز عليه شي من توابع الاعراض من الحلول
والتجدد والبطلان ونحو ذلك اما استحالة التجدد والبطلان عليه
فلما ثبت من انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته واما استحالة التجدد
والبطلان عليه فلما ثبت من انه تعالى قديم واجب الوجود لذاته واما
استحالة الحلول عليه فلانه لو حل لم يخل اما ان يحل مع وجوب ان يحل
او مع جواز ان لا يحل فان يحل مع وجوب ان يحل لم يكن بوجوب الحلول
في حال اولى مما قبلها من الاحوال فكان يجب حلوله فيما لم يزل وفي ذلك
قدم المحل وقد ثبت حدوث المحال التي من شرطها ان يكون متحيزة
وقد بينا ان كل متحيز محدث لاستحالة خلوه من الحوادث وان حل مع
جواز ان لا يحل كان حالا بالفاعل او بمعنى محدث لانا قد بينا ان المؤثر
في الصفات ونحو الاحكام الجائزة ليس الا الفاعل او العلة المحدثة ويستحيل
كونه تعالى حالا بالفاعل لانه لا فاعل له من حيث انه قديم والمفعول
محدث ولا يجوز ان يكون حالا لمعنى محدث لان ذلك المعنى لا يخلو اما
ان يكون حالا او لا يكون فان كان حالا احتاج ايضا الى معنى اخر
حتى يتصل ذلك بما لا نهاية له من المعاني المحدثة وذلك محال وان
كان المعنى غير حال لكان نفي وجوده تحت اختصاصه
بالباري تعالى من حيث هما معا لا في محل وذلك غاية ما يمكن من
الاختصاص في حق الباري تعالى وعند اختصاصه بالباري يجب ان
يوجب له كونه حالا وعند ايجابه له ذلك يبطل اختصاصه به
لان ما ليس في محل لا يختص بما هو في محل اذ لم يكن [illegible]
بينهما وعند بطلان اختصاصه به يبطل ان يوجب له الصفة
لان العلة لا توجب الصفة الا لما اختصت به حتى يكون بان يوجبها
اولا من ان يوجبها اولا من ان يوجبها الغير وكان يلزم من

ذلك ان يكون الباري تعالى حالا وعن حال فيها وان يكون المعنى
مختصا به وعن مختص به معا وموجبا له الصفه عن موجبها له
معا وذلك هو اجتماع المتنافيات وهو محال وقد ادى القول بانه
تعالى يكون عليه الحلول فيجب ان يكون محالا فثبت ان الباري لا يكون عليه
الحلول واما الموضع الثالث في ابراد ما يتعلق به المخالف في ابطال
فاعلم ان المخالف في هذه المسئله يتعلق بشبهه عقليه وسمعيه اما
العقليه فهو ان قال قد ثبت ان الباري فاعل والفاعل في الشاهد جسم وكذلك
في الغائب يجب ان يكون جسما والجواب عن ذلك ان الفاعل في الشاهد
لم يكن جسما من حيث انه فاعل حتى يلزم مثله في الغائب ولما كان جسما
من حيث كان قادرا بالقدره والقدره يستحيل الفعل بها الا بعد استعمال
محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال ولهذا فان احدنا متى حمل حاول
شاهده اليمنا لم يتعذر عليه وان اراد ان يفعل بقدره يده اليسرى
فانه لا يصح له ذلك الا بعد استعمال محلها في الفعل او في سببه فلذلك
لزم في الفاعل في الشاهد ان يكون جسما وقد ثبت ان الله تعالى يستحيل
ان يكون قادرا بالقدره فلم يلزم ما ذكروه من انه متى كان فاعلا
ان يكون جسما قياسا على الفاعل في الشاهد فبطل ما اوردوه
ومن جمله ما يتعلقوا به ان قالوا كيف يعقل صانع ليس بجسم ولا
عرض ومعلوم من ان اذ نفيته لم يزد على ما ذكرتموه وكانكم
تثبتون الصانع ثم تنفونه بما يقتضي نفيه وذلك محال ليس ذلك
انا متى عقلنا وعرفنا انه تعالى ليس بصوره ولا جسم لم يعقل
ثبوته قلنا الجواب عن ذلك انا قد بينا ان صانع العالم تعالى
ليس بجسم ولا عرض وذكرنا من الادله على ذلك ما لا
مطعن فيه الا بالمكابره واما قول السائل كيف يعقل ما ليس

انه

جسم ولا عرض والجواب عنه ان اراد بذلك كيف يعلم من ليس بجسم ولا
عرض فجوابنا انه تعالى يعلم بالادله التي قدمنا ذكرها وسواها فمتى نظر
العاقل فيها على الوجه الصحيح وعرف كيفيه دلالتها على مدلولها حصل
له العلم بانه ليس بجسم ولا عرض كما حصل للمخالف العلم بذلك وان اراد
بقوله كيف يعقل من ليس بجسم ولا عرض ان كيف يمكن ان يعتقد
فجوابنا ان ذلك ليس من باب المستحيل بل هو ممكن وقد شهدت له الادله
بالصحه والثبوت وان اراد كيف يتصور من ليس بجسم ولا عرض فجوابنا
انا نقول انما نصبنا الادله على نفي التصور لان التصور في عرف اللغه
هو الاعتقاد في الشي او الظن له انه على ما شوهد عليه نظيره من الصفه
وقد بينا ان الله تعالى لا نظير له فلا يجوز ان يتصور فاما قول
السائل ان اراد جحد نفي الصانع لم يزد على ما ذكرناه من اثبات
صانع ليس بجسم ولا عرض والجواب عنه ان السائل هاهنا ان اراد انه
انتهى الا للعقل وزعم انه صانع للعالم فان المخالف في هذه المسئله قائلان
قائل يقول ان صانع العالم جسم طويل عريض عميق وهو مع ذلك قديم
مع قيام دلاله الحدوث فيه ولا اشكال ان هذا غير معقول والقائل
الثاني يقول ان صانع العالم جسم وهو مع ذلك غير طويل ولا عريض
ولا عميق وقد بينا ان ذلك غير معقول فثبت انه قد اثبت ما لا يعقل
دون خصمه وقوله لو عرفنا عن انفسنا انه تعالى ليس بجسم لم يعقله
والجواب عنه انه لو انصف نفسه وترك التعصب لمذهبه والمحبه والمنافحه
لعقل ما عقله مخالفه من ان صانع العالم ليس بجسم ولا عرض فبطل
ما يتعلقون به من جهة العقل واما ما يتعلقون به من جهه السمع
فهي الايات المتشابهه التي يذكر فيها اليد والوجه والجنب

والاستوا او العين نحو قوله تعالى ويبقى وجه ربك ونحو قوله تعالى
بل يداه مبسوطتان وقوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
ونحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى تجري باعيننا
وما اشبه ذلك وقيل الجواب لهم نتكلم في مقدمة لتكون اصلا
يرد اليه ما يرد من ذلك والكلام فيها يقع في خمسة مواضع احدها
في حقيقة المحكم والمتشابه والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فيهما
والثالث في بيان ما على المكلف فيهما والرابع في بيان وجه حكمة
الله سبحانه في الخطاب بهما والخامس في تعيين مواضعهما وامثلتهما
اما الموضع الاول فاعلم ان المحكم يستعمل في معنيين معنى اعم ومعنى
اخص اما حقيقة المحكم بالمعنى الاعم فهو ما احكم بالبقاء ونظمه وبرى
عن الخلل في الفاظه ولا اضطراب في معانيه وهذا المعنى يعم جميع
القرآن وعليه يحمل معنى قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت
من لدن حكيم خبير فوصف القرآن كله بانه محكم والمراد به ما ذكرنا
وحقيقة المحكم بالمعنى الاخص هو ما كان له في ظاهره ما يدل
واحد يطابق دلالة العقل وهذا المعنى خص بعض القرآن دون
البعض وعليه يحمل قول الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات فلم يصف بالاحكام ها هنا الا بعض القرآن والمراد ما
ذكرنا واما المتشابه فهو يستعمل في معنيين معنى اعم ومعنى
اخص اما المتشابه بالمعنى الاعم فهو ما كان بعضه يشبه
البعض في باب الفصاحة والاعجاز وجزالة الالفاظ وحسن
المعاني وهذا المعنى يعم جميع القرآن وعليه يحمل قول الله تعالى
الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها فوصف القرآن

كله بانه متشابه والمراد به ما ذكرناه واما المتشابه بالمعنى الاخص فهو
ما اشتبه على السامع ما اراد الله تعالى بذلك من الخطاب وهذا المعنى يخص
بعض القرآن والمراد به ما ذكرناه فهذا هو الكلام في معناهما واما
الثاني في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه فيهما فاعلم انه لا اشكال في صحة
ما ذكرناه في معنى المحكم والمتشابه الذي يوصف به جميع القرآن على ما
سبق ولا يظهر في ذلك خلاف بين اهل الاسلام وانما كان الى اقامة الدلالة
على صحة ما ذهبنا اليه في تفسير المحكم والمتشابه بالمعنى الثاني الذي يوصف
به بعض القرآن والذي يدل على ما ذكرناه في المحكم الحقيقة والحكم اما
الحقيقة فهو ان المحكم ماخوذ من الاحكام ولا اشكال ان ما كان له
ظاهر واحد يطابق دلالة العقل فقد احكم غاية الاحكام وقد
كان معناه الحكمة الا انه بالله سبحانه فكان بهذا الحكم احرى واولى
من غيره واما الحكم فانه لانه قد اجمع على المحكم من القرآن الكريم ان
واجب الاتباع ولا اشكال ان ما كان له ظاهر واحد يطابق دلالة العقل
فانه يجب اتباعه لوجهين احدهما مطابقته لظاهر الكتاب والثاني
موافقته لدلالة العقل فمن تعاضد على معنى واحد وجب اتباعهما
لان احدهما لو انفرد ولم يعارضه معارض لوجب اتباعه فكيف اذا
اجتمعا فلهذا قلنا انما ذكرناه من معنى المحكم بالمعنى الاخص هو الذي
يجب اتباعه واما المتشابه الذي يخص بعض القرآن فالذي يدل على صحة
قولنا فيه الحقيقة والحكم اما الحقيقة فهو ان المتشابه ماخوذ من
الاشتباه والالتباس قال الله تعالى كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها والاشتباه ذلك فانه
فيما يشتبه على سامعه ما اراد المخاطب به لتجاذب المعاني له فيبقى
السامع متردد الفهم بين تلك المعاني وهذا هو الاشتباه وهو حاصل

فيما ذكرناه في المتشابه الذي يختص بعض آيات القرآن فكان بأتم
المتشابه أحق من غيره وأما المحكم فهو أنه لا يجوز اتباع المتشابه الذي
هذا حاله ولا إشارة إلى المحكم الذي يختص بعض القرآن لأنه إذا كان
مشتركا بين معان بعضها صحيح وبعضها فاسد لم يكن للمكلف بأن
يتمسك ببعضها أولى من البعض الآخر فوجب عليه أن يرجع إلى المحكم
وإلى دلالة العقل ليسلم من الوقوع في الخطأ وقد ذم الله سبحانه المتبعين
للمتشابه من غير رجوع إلى دلالة فقال تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ
فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله والمراد به ما
ذكرنا من المعنى الذي يختص بعض القرآن دون الذي يعم جميع القرآن
على ما ذهبنا إليه في معنى المحكم والمتشابه **وأما الموضع الثالث** في
بيان الواجب على المكلف فيهما فاعلم أن الواجب على المكلف في ذلك هو
رد المتشابه إلى المحكم فما وافق المحكم أخذ به وما خالفه تركه والدليل
على ذلك أن المتشابه إلى المحكم إذا كان محتملا لمعنيين أو معان
بعضها صحيح وبعضها فاسد وكلها على سواء في احتمال اللفظة اللغوية
لها لم يكن المكلف بأن يأخذ ببعض ذلك أولى من البعض الآخر إلا بوجه
مرجح فإذا استشهد لأحد المعنيين بالصحة والرجحان شاهدان أحدهما
دلالة العقل والآخر محكم القرآن كان أولى بالاتباع ووجب الموافقة
بين المحكم والمتشابه من ذلك الوجه الصحيح الذي احتمله ولا
شاهدت لا دلالة وذلك لا يجوز فلو لم يفعل ذلك واتبع الآخر وهو
المتشابه وهو الذي خالف المحكم وكان في دلالة العقل لا يكاد
أثرنا وجها واخترناه وهو ما يتضمن الفاسد لأجل احتمال اللفظة
له واطرحنا وجها آخر صحيحا تحتمله اللفظة أيضا مثل

احتمالهما للفاسد والصحيح مع ذلك دلالة العقل ومحكم القرآن وهذا هو
الحيف والميل عن طريقة الإنصاف وهو الزيغ الذي ذكره الله سبحانه
وذم أهله في كتابه الكريم لترك الإنصاف وتعدي الموازنة بين الأمور وإيثار
الراجح على الناقص ولهذا قلنا إنه يجب على المكلف الموافقة بين المتشابه
والمحكم وقد نبهنا الله سبحانه على ذلك بقوله منه آيات محكمات هن أم الكتاب
يريد أصله الذي يرجع إليها ما عداها من الكتاب كما يرجع الطفل إلى أمه
فيما يحتاج إليه **وأما الموضع الرابع** وهو بيان وجه حكمة الله سبحانه
في الخطاب بهما فاعلم أنه يمكن بيان ذلك على طريق الجملة وعلى طريق
التفصيل أما الطريقة الجملية فهو أنا نقول إذا عرفنا الصانع الحكيم
وعرفنا أنه لا يفعل إلا ما هو حكمة وصواب ومصلحة للعباد دون ما هو
قبيح وعبث ومفسدة ثم علمنا أن الله سبحانه قد خاطب عباده بالمحكم والمتشابه
وجب علينا أن خطابه بذلك حكمة وصواب وإن لم نعلم وجه الحكمة في ذلك
مفصلا ويكون الواجب علينا هو اتباع أمره بما سمعناه من المحكم ولا نتشاغل
عما أمرنا بالاشتغال عنه من المتشابه ونصير في ذلك بمثابة قوم عرفوا
طبيبا بالحكمة والمعرفة بغوامض العلل وطبائع الأدوية ثم أراد حملهم سا
فيه عقا وترك مرهم باستعمال بعضها ونهاهم عن البعض الآخر فكما أنه
يجب منهم الامتثال لأمره ونهيه من غير مطالبة منهم له بوجه الفرق
بين ما أمرهم بتناوله وما نهاهم عنه لأجل معرفتهم بمعرفته وصحة
تدبيره فكذلك ما نحن فيه يجب على المكلف أن يسلم لله سبحانه الحكيم فيما خاطب
به عباده من المحكم والمتشابه لأجل معرفته بعدله وحكمته فأما من لم
يعرف ثبوت صانع حكيم على حد ما يثبته أهل العدل فلا وجه لمكالمته
في هذه المسألة لأنها فرع ولا أكثر الكلام في الفرع قبل إحكام الأصل وإنما نتكلم

حكمة

معهم في اصل هذه المسألة وهو اثبات الصانع واثبات نبيه فمن سلم ذلك
لم يبق له سؤال فهذا هو الجواب على طريقة الجملة واما الطريقة
المفصلة فهو ان يقال ان الغرض المقصود بالخطاب هو بيان المراد على وجه
يقتضيه المصلحة ولا يمتنع ان يتعلق المصلحة بالخطاب بالمتشابه في بعض
المواضع وان لم يفهم المراد به الا بالاستدلال وهو رده الى المحكم ورد ذلك الى
العقل كما لم يمتنع اختلاف مصالح العباد فيما كلفهم الله تعالى وقد رد بعض
ذلك الى العقل وبعضه الى السمع واختلف التكليف العقلي فكان بعض ذلك
ضروريا وبعضه مكتسبا وكذلك اختلف اثبات السمعي فكان بعضه جليا
وبعضه خفيا فاذا تقرر ذلك لم يمتنع ان يعلم الله سبحانه ان مصلحة عباده
في ان يعرفوا بعض ما كلفوه من جهة اثبات المتشابه وان يكون
ذلك محوجا الى الاستدلال لان الغرض بالتكليف هو تعريض المكلف
للثواب وقد ذكر العلماء في وجه حكمة الله تعالى في الخطاب بالمتشابه
وجوها لم يجعل لاجلها القرآن كله محكما احدها ان انزاله على
هذا الوجه يكون ادعى للمكلف الى النظر والاستدلال لان القارئ للقرآن
او السامع له متى وقف على المحكم والمتشابه لم يكن بان يتبع احدهما اولى
من الاخر فيدعوه ذلك الى النظر ليعلم ايهما اولى بالاتباع ومتى
علم ان المحكم اولى بالاتباع وانه يرد المتشابه اليه ولا يسلك بما يكون
المكلف معه اقرب الى اهمال الفكر في امور الدين فانه اولى من غيره
وثانيها ان المكلف متى علم من حال القرآن انه مشتمل على المحكم
والمتشابه لم يكن تقليد احدهما اولى به من تقليد الاخر لانه ليس له
ان يقلد الا بما يقتضي نفي التشبيه وهو قوله ليس كمثله شيء اولى
من ان يقلد ما خالفها من قوله تعالى وجاء ربك وما اشبهها فيكون

ذلك مانعا له عن التقليد الذي هو مهلكة لمن اتبعه وحيل عن ذلك لمن
يتمسك به وثالثها ان المكلف من علم اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه
وانهما في الظاهر كالمتناقضين احوجه ذلك الى مباحثة العلماء في العدل
والتوحيد ومراجعتهم في ذلك لمعرفتهم بحقائقه ومتى صار الى مراجعتهم
كان اقرب الى معرفة ما كلفه من علم اصول الدين لدعائهم له الى ذلك
وحاجته في فهم ما استشكل عليه الى معرفة الاصول التي معرفتها سبب
للنجاة ورابعها ان المكلف من عرف ان القرآن مشتمل على المحكم
والمتشابه وكان ممن لا يعتقد ولا يصدق القرآن فانه يطمع ان له
مطعنا على المتمسكين بالاسلام فيدعوه ذلك الى النظر فيه لينال غرضه
فيلزمه الحجة ويعلم انه كما عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد فالناظر في ذلك كالطالب للطعن فيه فاما من كان
في قلبه زيغ فانه يتبع المتشابه ويطلبه يطلب ابتغاء الفتنة وابتغاء
تأويله فان نظره حسن من حيث انه يؤديه الى العلم بالحجة وقد قيل ان
الكفار كانوا ساهين عن استماع القرآن ويقول بعضهم لبعض لا
تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه كما حكى الله ذلك عنهم فلما نزل فيه
المتشابه فلانهم اصغوا الى استماعه طلبا للطعن فيه فلما استمعوه
وعرفوا انه لا مطعن فيه لزمتهم حجته وهذا الوجه لا يختص
بالمخالفين والوجوه الاول يعم جميع المكلفين الناظرين في صحة
دينهم الراغبين في نجاة نفوسهم وهذه وجوه صحيحة كل واحد منها
كاف في الغرض بان يكون بعض القرآن متشابها فكيف باجتماعها فثبت
ان انزاله على هذا الوجه حكمة وصواب واما الموضع الخامس في
تعيين مواضع المحكم والمتشابه من القرآن وذكر امثلتهما فاعلم ان
ذلك قد يتعلق باثبات التوحيد وقد يتعلق باثبات العدل واستقصاء
ذلك يطول لغرضنا ان نذكر هاهنا ما تمس الحاجة اليه في هذا الموضع

ثم المحكم في باب التوحيد قول الله تعالى قل هو الله احد وقوله ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير فان ذلك مما احكم المراد به ومعنى ومطابق
لدلالة العقل لان العقل يقضي بكونه واحدا لا ثاني له في القدم ولا شبيه
ويقضي انه لا يجوز عليه التجزي وانه ليس بمركب ولا مؤلف اذ لو كان كذلك
لكان محدثا على ما تقدم بيان ذلك واما المتشابه في باب التوحيد فهي الايات
التي يتعلق بها المخالف التي يذكر فيها اليد والوجه والجنب وسنبين الجواب عن
ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما المحكم والمتشابه في باب العدل فهي الايات
التي يذكر فيها الضلال والهدى وما اشبهها وسنأتي الكلام عليها في باب
العدل ان شاء الله تعالى واذ قد مهدنا هذه المقدمة فلنرجع الى ذكر الجواب
عما تعلق به المخالف من الايات المتشابهة فنقول الجواب عما اورده من
وجهين احدهما انه لا يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لان العلم بصحة
السمع مبني على ما نختاره من نفي التشبيه لانا ما لم نعلم انه حكيم
لا يجوز عليه الكذب والتلبيس ولا شيء من فعل القبائح لم يصح لنا العلم بصحة
كلامه ولا اشكال انا لا نعلم انه تعالى لا يفعل شيئا من القبيح ما لم نعلم انه
عالم بقبح القبائح وغني عن فعلها وعالم باستغنائه عنها وكذا لا نعلم
ما لم نعلم انه تعالى عالم بجميع المعلومات وذلك لانا ما لم نعلم انه عالم
لذاته ولا يصح العلم بذلك مع اعتقادنا انه تعالى جسم اذ لو كان عالما
لذاته مع انه جسم لزم في كل جسم ان يكون عالما لما له انه لان من جنس
المثلين ان يجب لاحدهما ما يجب للاخر على ما تقدم بيان ذلك وقد بان
لا خفاء يستحيل عليها ان يكون عالمه لذواتها ولا يصح ان نعلم انه تعالى
غني ما لم نعلم انه تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لجازت عليه الحاجة
كما جازت على سائر الاجسام فصح انه لا يصح العلم بصحة السمع ما لم نعلم
انه تعالى ليس بجسم ومتى تجوزنا ان نستدل بالسمع على ذلك كنا قد جعلنا

ان نستدل بالسمع على ثبات امر وقد علم ان السمع لا يصح الا بعد صحة ذلك الامر
ومعلوم استحالة ذلك الوجه الثاني ان القران الكريم كما انه متضمن لما
ذكره المخالف من الايات التي ظاهرها التشبيه فانه متضمن لما يدل على نفي التشبيه
بالتصريح والدلالة نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ونحو قوله
تعالى ولم يكن له كفوا احد وقوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون
الى غير ذلك مما يكثر وليس بان يتمسكوا بما ظاهره يقتضي التشبيه على مذهبهم
اولى من ان نتمسك بما يشهد ببطلانه لان القران كله واجب الاتباع
وهذا القدر كاف في تفهيم من التعلق بما تعلقوا به في هذا الباب ثم
انا نورد ما ذكروه من الايات ونجيب عنه ان شاء الله تعالى فنقول اما
قوله تعالى ويبقى وجه ربك فالمراد به ويبقى ربك فعبر بالوجه عن نفسه
تعالى كما يقول اهل اللغة هذا وجه الرأي معناه هذا هو الرأي ومن
هذا المعنى قول الله تعالى بلى من اسلم وجهه لله يريد نفسه لان الوجه في
لغة العرب يحتمل معاني احدها ما ذكرناه وثانيها بمعنى اول الشيء كما
يقال هذا وجه النهار والمراد به اوله يدل عليه قول الله تعالى وقالت طائفة
من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا واكفروا اخره يريد بقوله
تعالى وجه النهار يريد اوله وثالثها بمعنى خيار الشيء يقال هذا وجه
المتاع ويراد به خياره ورابعها بمعنى الجاه والمقدار وعليه حمل
ما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله انه امر بطلب الحوائج عند حسان
الوجوه يريد اولي الجاه والمقدار وخامسها بمعنى الجارحة قال الله
تعالى فاغسلوا وجوهكم فاذا كانت هذه اللفظة تحتمل ما ذكرنا
من المعاني لم يصح للمخالف ان يحملها على ما ذهب اليه من اثبات الجارحة
اولى من ان نحملها على المراد بها الذات لاجل ما قدمنا من الادلة
التي اقتضت ان الجارحة لا تجوز عليه تعالى بل يجب ان نحملها على ما

قدمنا من الادلة الدالة على انه تعالى ليس بجسم فبطل ما تعلقوا به من هذه
الاية واما قوله تعالى بل يداه مبسوطتان فلا تعلق للمخالف به ايضا لان المراد
بذلك نعمتاه في الدين والدنيا او في الدنيا والاخرة وانما قلنا ذلك لان
لفظة اليد مشتركة في اللغة بين معان احدها النعمة كما يقال اشكرت
يدك اي نعمتك ويقال لفلان عندي يد وايادي اي نعمة ونعم
ومنها بمعنى القدرة والبسطة يقال للملك على الرعية يد وله يد
ظاهرة عليهم ويراد بذلك القدرة والبسطة وعلى هذا المعنى حمل قوله
تعالى يد الله فوق ايديهم يريد ان قدرته غالبة عليهم ومنها بمعنى
الجارحة المخصوصة قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ويذكر اليد ويراد بها النفس يقال هذا ما جنت يداك والمراد ما
جنيت انت لان الجناية قد تكون بغير اليد وعلى هذا المعنى حمل قوله تعالى
ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد والمراد بما قدمت
انت وقد حمل قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي على هذا
المعنى والمراد ما خلقت انا فاذا صح ان هذه الاية من جملة الايات
المتشابهة وجب على المكلف ردها الى المحكم وحملها على ما ذكرناه
من النعمة والقدرة دون ما ذهب اليه المخالف من اثبات الجارحة فيكون
ذلك موافقا لدلالة العقل ومحكم القران واما قوله تعالى تجري باعيننا
فالمراد بذلك تجري بعلمنا كما يقال ما تصنع فهو بعيني يريد وانا عالم
به وقد يستعمل المراد بذلك تجري باعين الماء التي فجرها الله تعالى واضافها
الله تعالى اليه اضافة تشريف لما فيها من مصالح العباد وقد قيل برسلنا
لانهم يقودونها الى حيث امرهم الله وانما حملناها على ما ذكرنا
لما قدمنا من الدلالة على ان الجوارح لا تجوز عليه سبحانه فوجب ردها
الى المحكم على ما قدمنا بيان ذلك في نظائرها ولم يجز حملها على ما ذهب

اليه المخالف من اثبات الجارحة لاحالة ما تقدم ولان ظاهرها يقتضي اعينا كثيرة
والمخالف لا يقول بذلك فصح انه لا تعلق له بها فاما قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت
في جنب الله فالمراد بذلك في طاعته وطلب مرضاته كما يقال انما تاتي من العيب
في جنب فلان فهو راجع والمراد في طاعته وطلب رضاه وقد قيل ان المراد
بالجنب ها هنا هو الجانب قال الشاعر الناس جنب والامير جنب ٥ يريد في
جانب والامير في جانب فكانه قال يا حسرتا على ما فرطت في الجانب الذي لله
وهو العمل الصالح فسقط تعلقهم بهذه الاية ايضا فاما قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فقد قيل ان المراد بالعرش ها هنا هو الملك كما يقال
عرش فلان اي زال ملكه ٥ قال الشاعر ٥ اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم
واودت كما اودت اياد وحمير ٥ اي الت ممالكهم واذا صح ان العرش هو الملك
حمل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى على الاستيلاء على الملك لان الاستوا
في اللغة بمعنى الاستيلاء والغلبة قال الشاعر قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق فالحمد للمهيمن الخلاق يريد انه استولى على
ذلك وغلب وانما حملنا الاية على ذلك دون ما ذهب اليه المخالف من ان المراد
بالاستوا هو الاستقرار على العرش لانا قد دللنا على ان ذلك من توابع ٥
الجسمية والتحيز وبينا ان الله سبحانه ليس بجسم ولا متحيز فاما قوله
تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا فالمراد بذلك وجاء امر ربك او جاء
وعد ربك فيكون قد حذف المضاف وهو اسم الوعد او الامر واقام
المضاف اليه وهو اسم الله تعالى مقامه ومثل ذلك جائز قال الله تعالى
واسئل القرية التي كنا فيها والمراد بذلك اهل القرية وكانت هذه الاية
من جملة الايات المتشابهات التي يجب ردها الى المحكم لتكون موافقة
للمحكم ولدلالة العقل لانها وان لم تحتمل بحقيقتها الا معنى
واحدا فهي متشابهة لان المتشابه قد يكون متشابها وان لم يكن الا

معنا واجرا لا كنه نعلم بدلالة العقل ان ذلك المعنى غير مراد فيصرف
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز مثل ذلك قوله تعالى ان الذين يؤذون
الله فانا نعلم بدلالة العقل ان الاذى الذي هو الالم والغم لا يجوز على الله
تعالى فصرفنا الآية عن ظاهرها وحملنا على ان المراد به يؤذون
اولياء الله فيكون قد حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وكذلك
ما تعلق به المخالف من قوله تعالى وجاء ربك فيصير به على ما هو ليس
المجيء الحقيقي هو انتقال الحي من جهة الى جهة وقد بينا ان ذلك لا يجوز عليه
تعالى فسقط ما تعلق به المخالف من آيات المتشابهات في هذا الباب فصح
فصل ومن جملة ما ينفى عن
ما ذهب اليه من الله تعالى عن منشيه لا نشا
الله الحاجة وقد دخل تحت ذلك الكلام في انه تعالى غني لان الغني هو الحي الذي
ليس بمحتاج وهذا هو المعقول من اطلاق لفظ الغني وهو ان ...
ايهام السامعين من اهل اللغة وانما ذكرنا الحي احترازا من الجماد
فانه ليس بمحتاج ولا يجوز وصفه بانه غني لما لم يكن حيا فثبت ان الغني هو
ما ذكرناه ولا يجوز ان يوصف بهذا الوصف على الاطلاق الا الله
تعالى لان كل حي سواه فهو محتاج فمتى اردنا الدلالة على انه تعالى غني
دللنا على فصلين احدهما انه تعالى حي والثاني انه ليس بمحتاج اما الفصل
الاول فقد تقدمت الدلالة عليه واما **الفصل الثاني** وهو انه تعالى
ليس بمحتاج فالذي يدل عليه انه لو كان محتاجا لوجب ان يكون مشتهيا
او نافرا ومعلوم انه ليس بمشته ولا نافر فثبت انه ليس بمحتاج اما انه
لو كان محتاجا لوجب ان يكون مشتهيا او نافرا فلان الحاجة
لا تجوز الا على من جازت عليه المنافع والمضار والمنافع والمضار
لا تجوز الا على من جازت عليه الشهوة والنفار اما الاول فلان الحاجة
هي الداعي الداعية الى جلب نفع او دفع ضرر بدليل انه لا يجوز ان يثبت

باحد اللفظين ونفيه بالآخر فلا يجوز ان يقول قائل انا محتاج الى هذا الطعام
لا جلب الى نفسي منفعة او ادفع به عنها مضرة وما دعاني الى ذلك داع
ولا ان يقال ادعاني الى ذلك داع ولست محتاجا اليه بل يعد من قال ذلك مناقضا
فثبت ان الحاجة لا تجوز الا على من جازت عليه المنافع والمضار واما ان
المنافع لا تجوز الا على من جازت عليه الشهوة والنفار اما ان المنافع لا تجوز
الا على من جازت عليه الشهوة فالذي يدل عليه ان المنفعة هي اللذة
والسرور وما ادى اليهما او الى احدهما وكل ذلك لا يجوز الا على من جازت عليه
الشهوة اما الاول فالذي يدل عليه انه لا يجوز ان يثبت باحد اللفظين وينفى
بالآخر فلا يجوز ان يقول قائل انتفعت بهذا الفعل وما التذذت به ولا سررت
او التذذت به وسررت وما انتفعت بل يعد من قال ذلك مناقضا واما الثاني فالذي
يدل عليه ان اللذة هي المعنى الحادث المدرك بمحل الحياة فيه مع الشهوة له وقد
يستعمل في ادراك الشيء الباقي مع الشهوة له كان ذلك احدنا للعقل
بالعسل وما اشبه ذلك والسرور هو علم الحي او ظنه او اعتقاده
بان له في الفعل او لمن يحب حصول لذة وقد بينا ان اللذة تفتقر بها
الشهوة فصح ان المنفعة لا تجوز الا على من جازت عليه الشهوة واما ان
المضار لا تجوز الا على من جازت عليه النفرة فالذي يدل عليه انه لا يجوز
ان يثبت باحد اللفظين وينفى بالآخر فلا يجوز ان يقول قائل تضررت
بهذا الفعل وما تألمت به ولا اغتممت ولا ان يقول تألمت به واغتممت وما
تضررت بل يعد من قال ذلك مناقضا والذي يدل على الثاني ان الالم هو المعنى
الحادث المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة عنه بدليل انه يجوز ان
يقول قائل ادركت شيئا مع النفرة وما تألمت به ولا ان يقول تألمت به
وما ادركته مع النفرة واما الغم فهو علم الحي او ظنه او اعتقاده
بنزول المضرة به او بمن يحبه او بفوت نفع عنه او غمن يحب شيئا ان النفرة

لغيرنا بالمضرة كما أن الشهوة تقترن بالمنفعة وعلى ما ذكرناه في
هذه الجملة لا يجوز إلا على من كان مشتهيا أو نافرا [illegible] بإدراك
ما يشتهيه وتسره ويتألم بإدراك ما ينفر عنه ويغمه فثبت
أن الله سبحانه لو كان محتاجا لوجب أن يكون مشتهيا أو نافرا وأما
أنه لو كان مشتهيا أو نافرا لم يخل إما أن يكون مشتهيا ونافرا مع وجوب
أن يكون كذلك أو مع جواز أما أنه لو كان مشتهيا ونافرا لم يخل إما
أن يكون كذلك مع الوجوب أو مع الجواز فلما بينا في مواضع من هذا الكتاب
أن الصفة الثابتة للموصوف لا تخلو من أحد هذين الأمرين وأما أنه لا يجوز أن
يكون مشتهيا مع الوجوب فلأنه لو كان كذلك لكان مشتهيا لذاته
أو لما هو عليه في ذاته لما بينا أن الصفة الواجبة للموصوف لا تخلو من أحد
هذين القسمين ولا يجوز أن يكون مشتهيا لذاته ولا لما هو عليه في ذاته لأنه
لو كان كذلك لوجب أن يكون مشتهيا لجميع المشتهيات وذلك لا يجوز
أما الأول فلأنه لا اختصاص لذاته ولما هو عليه في ذاته ببعض المشتهيات
دون بعض لأنه ما من مشتهى يصح أن يشتهيه منه إلا ويصح أن يشتهيه
سائر المشتهين كما أنه ما من معلوم يصح أن يعلمه عالم
إلا ويصح أن يعلمه سائر العالمين فيمتنع أن يشتهي جميع المشتهيات وجب
أن يشتهيها لمن صفة الذات [illegible] إذ لو صح ولم يجب
تكون ذاته ولحقت بالصفات المعنوية التي يقف ثبوتها على وجود ما
يوجبها من المعاني وأما أنه لا يجوز أن يكون مشتهيا لجميع المشتهيات
فلأنه لو كان كذلك لكان ملجأ إلى إيجادها دفعة واحدة
وإلى الزيادة على ما أوجد منها أضعافا مضاعفة ولا يجوز أن يكون ملجأ
إلى ذلك أما الأول فلأن حقيقة الملجأ أن يكون بالنفع في حقه لأنه يكون
قد علم أن له في إيجادها وفي الزيادة عليها نفعا خالصا ولذة كاملة

ولا مضرة عليه في ذلك وهو قادر عليه لما بينا من أنه قادر على جميع
أجناس المقدورات وأما أنه لا يجوز أن يكون ملجأ إلى إيجاد المشتهيات
فلأنه لو كان كذلك لوجب حصولها دفعة لكونه ملجأ إليها وفي علمنا
بوجود المشتهيات من فعله تعالى شيئا بعد شيء وفي وقت دون وقت وعلى قدر منها
دون ما زاد عليه دلالة على أنه غير ملجأ إلى إيجادها فبطل أن يكون مشتهيا
لذاته أو لما هو عليه في ذاته لأنه لو كان كذلك لكان نافرا عن كل ما يصح
أن يكون منفورا عنه لأنه لا اختصاص لذاته ولما هو عليه في ذاته ببعض
ذلك دون بعض ولو كان نافرا عن جميع المنفورات لكان ملجأ إلى أن لا يخلق
شيئا منها لأنه يكون حينئذ عالما بأن عليه في إيجادها مضرة لأجل
كونه نافرا عنها وفي علمنا بوجود المنفورات من فعله تعالى دلالة على أنه
لا يجوز أن يكون نافرا لذاته ولا لما هو عليه في ذاته فبطل أن يكون مشتهيا
أو نافرا على سبيل الوجوب ولا يجوز أن يكون مشتهيا ولا نافرا مع
الجواز لأنه لو كان كذلك لكان مشتهيا أو نافرا بالفاعل أو لمعنى محدث
لما بينا من أن الموجب للصفة الجائزة لا يخلو من أحد هذين القسمين ومحال كونه كذلك
بالفاعل لأنه تعالى لا فاعل له كما تقدم ومحال كونه مشتهيا لمعنى محدث لأنه
لو كان كذلك لكان ملجأ إلى خلق الشهوة والنفرة جميعا وذلك لا
يجوز لما أنه كان يجب أن يكون ملجأ إلى خلق الشهوة والنفرة فلأنه يكون
عالما بأن له في إيجادها منفعة ولا مضرة عليه في ذلك وهو قادر عليه
وهذه هي حقيقة الملجأ على ما تقدم وأما أنه لا يجوز أن يكون ملجأ إلى خلق
الشهوة والنفرة فلأنه لو كان كذلك لكان يجب وجود الشهوات
والنفرات من فعله تعالى دفعة واحدة وأن لا ينتهي شيء منها
على حد وأن يوجد منها أضعاف ما قد وجد لكونه ملجأ إلى ذلك
وقد علمنا خلاف ذلك فبطل أن يكون مشتهيا لمعنى محدث

ولا يجوز أن يكون بأمر المعنى محدث لأنه لو جاز ذلك عليه لجاز عليه
الشهوة المحدثة لأن من حق من جاز عليه صفة بمعنى محدث
أن يجوز عليه ضدها من حيث أن المصحح لهما واحد وهو كون
تعالى حيا كأنما يصح كونه بأمر أن يريد من شرط يستحيل عليه سبحانه
لكان كأنما يصح ما نفاه من كونه مشتهيا وذلك لا يجوز أيضا
لأنه دال لأن من حق القادرين أن لا يفترق أحدهما في الثبوت الجائز منهما
لمعقول لا خر الله ولا عاد ذلك على ما علم من تضادهما بالنقض ولا بإبطال
وقد بينا ذلك بانسفا في الدعوى الأولى من هذا الكتاب وأما أن كونه
حيا لا يجوز أن يكون كأنما يصح كونه مشتهيا والذي يدل عليه هو
ما قدمناه من الدلالة على استحالة كونه مشتهيا يجب أن لا يكون كأنما
يصح كونه بأمر أيضا وأن يكون المعان المحدث مستحيلا على الله سبحانه
كما استحالت عليه الشهوة المحدثة وظهر بذلك أن مجرد كونه حيا ليس
لكان يصح كونه مشتهيا وما قدمناه من أن الله سبحانه حي واستحالة أن
يكون مشتهيا أو بأمر على ما قدمنا بيان ذلك ولنا المصحح لهو الواحد
منا مشتهيا بأمر هو كونه حيا بشرط جواز الزيادة والنقصان
عليه وهذا الشرط مستحيل على الله سبحانه على ما قدمنا بيان ذلك في
أنه تعالى ليس بجسم ولا متحيز فاستحال عليه المشروط وهو الشهوة
والنفار وثبت أن الله تعالى غني وهذا الدليل يقتضي أنه تعالى لم يزل غنيا
ولا يزال كذلك ولا يجوز عليه الحاجة بحال من الأحوال فصل
ومن جملة ما ينفى عنه تعالى الرؤية بالأبصار في الدنيا والآخرة
والكلام في هذا الفصل يقع في ثلاثة مواضع أحدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا إليه

وفساد ما ذهبوا إليه والثالث في إيراد ما يتعلق به المخالف وإبطاله
أما الموضع الأول فمذهبنا أنه تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في
الآخرة والخلاف في ذلك مع المشبهة والأشعرية وضرار بن عمرو
أما المشبهة فقالوا إنه يرى في جهة على العرش على صورة وله أعضاء
وجوارح ويستعظمون القول بأنه لا يرى وشق ذلك عليهم لاعتقادهم
فيه أنه كبعض ملوك البشر وإن كان أعظم شأنا كما شق على الإنسان
أن يحجب عن ملك أفنى عمره في طاعته واجتهد في استعمار صلته
تعالى الله عن هذه الأقاويل علوا كبيرا ولو علموا أنه ليس كمثله شيء
وأنه بخلاف الأجسام التي يحلها لعلموا أن نفي الرؤية عنه تنزيه له تعالى
عن أن يشبه الأجسام المرئيات كما أن نفينا أن يدرك باللمس تنزيه
له تعالى عن أن يشبه الأجسام المرئيات كما أن نفينا أن يدرك باللمس
تنزيه له تعالى عن أن يشبه الملموسات وأما الأشعرية فإنهم يقولون
بأنه تعالى يرى لا في فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا خلف ولا أمام
ولا كل ولا بعض ولا يصح أن يشير إليه من رآه وقالوا يراه وليس
بمقابل ولا معنى ونراه وليس هو في جهة ولا أسناد بينه ظلمة ولا
ضياء وقالت هذه الطائفة في الرؤية قولا لا يعقل وقصدت التقرب
إلى العامة بنصرة الرؤية وبمخالفة الزيدية والمعتزلة فصرت ما لم
يذهب إليه العامة وخالفت الحق ولم يوافق العامة وأما
ضرار بن عمرو فإنه يقول إن الله تعالى يرى يوم القيامة بحاسة
غير هذه الحواس وأما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما
ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه أما الحشوية فإنا لا نكلمهم
في هذه المسألة لأنهم يسلمون لنا أنه إذا لم يكن جسما لم يجز عليه

[illegible]

الرؤية وأما تكلمهم في أنه تعالى ليس بجسم فمتى بطل ذلك بطل ما بنوه
عليه وقد تقدم من الدلالة على ذلك ما يغني كل منصف أما من تكلم
في هذه المسألة من مثبتي الرؤية ونفي التجسيم وهم الأشعرية وضرار
بن عمرو والذي يدل على بطلان مذهبهم العقل والسمع أما دلالة
العقل فهو أنه تعالى لو صح أن يرى في حال من الأحوال لصح أن نراه الآن
ومعلوم أن ذلك لا يصح أما الأول فالذي يدل عليه أنه تعالى حاصل على
الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها والواحد منا حاصل
على الصفة التي لو رآه لما رآه إلا لكونه عليها والموانع مرتفعة
وهو تعالى موجود وهذه هي الشرائط التي معها تجب الرؤية أما أنه
تعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها فلأنه لا
خلاف بيننا وبين مخالفينا في ذلك وإنما الخلاف في الصفة التي لأجلها
يرى المرئي فعندنا أن المرئي إنما يرى لما هو عليه في ذاته وهي
الصفة المقتضاة عن صفة الذات ككون الجوهر متحيزا أو كون اللون
هيئة للمحل وعند الشيخ أبي عبد الله البصري أن المرئي إنما يرى
لأجل صفته الذاتية وعند الأشعرية أنه يرى لوجوده وعند
ضرار بن عمرو أن الله تعالى له ماهية هو عليها لا يعلمها إلا
هو والذي يدل على صحة قولنا أنه قد ثبت هذا الحكم وهو صحة
رؤية المرئي فلا يخلو إما أن يثبت لأمر أو لا لأمر باطل أن يثبت لا لأمر
لأنه لم يكن بأن يثبت أولى من أن لا يثبت فإذا ثبت لأمر فلا يخلو
إما أن يكون راجعا إلى ذات المرئي أو يكون خارجا عن الذات
لا يجوز أن يثبت لأمر خارج عن الذات من فاعل أو علة أما أنه لا
يجوز أن يثبت بالفاعل فلوجهين أحدهما أن الفاعل لا خبرة له في ذلك

ولأنه كان يصح منه أن يؤثر فيما يصح رؤيته فيجعله مما لا يصح رؤيته
وما لا يصح رؤيته مما يصح رؤيته وذلك محال الوجه الثاني أن
الفاعل لا يؤثر إلا على سبيل الجواز وهذا الحكم جواز والجواز لا جواز
له ولأنه أدى إلى التسلسل بما لا نهاية له وهو محال ولا يجوز أن يثبت هذا
الحكم لمعنى لأن ما يثبت لمعنى يثبت على سبيل الجواز وهذا الحكم جواز
والجواز لا جواز له ولمثل ما تقدم فبطل أن يثبت هذا الحكم لأمر خارج
عن الذات فلم يبق إلا أن يكون المؤثر فيه ما يرجع إلى المرئي ثم لا يخلو
إما أن يكون هي الصفة الذاتية أو المقتضاة عنها لا يجوز أن يثبت لأجل
الصفة الذاتية لأنه كان يجب إدراك المعدومات في حال عدمها
لأن صفة الذات ثابتة لها في حالة العدم والوجود وقد علمنا خلاف
ذلك فإنا لا ندرك الجواهر المعدومة وإنما ندركها عند الوجود
لأجل كونها متحيزة وهي لا تظهر إلا عند الوجود فإن قيل إن هذا
الحكم مقتضى عن صفة الذات بشرط الوجود فلا يلزم أن يرى
المعدومات في حال عدمها قلنا إن حكم صفة الذات لا يجوز انفكاكه
عنها من حيث كان دليلا عليها دليله التماثل والمخالفة فإنهما
حكمان مقتضيان عن صفة الذات يستحيل انفكاكهما عنها وإنما
استحال ذلك فيهما لكونهما حكمين مقتضيين عن صفة الذات فكل
ما شاركهما في ذلك وجب أن يشاركهما في استحالة انفكاكه عن
صفة الذات أما الأول فقد تقدم بيانه وأما الثاني فالذي يدل عليه
أنه قد ثبت هذه الاستحالة فلا يخلو إما أن يثبت لأمر أو لا لأمر والثاني
باطل لأنها لم تكن بأن تثبت أولى من خلافه وإذا ثبت لأمر لم يخل
إما أن يكون له تعلق بالحكم أو لا تعلق له به باطل أن يثبت لأمر
لا تعلق له بها لم يكن بأن يكون لأمر له تعلق بالحكم ثم لا يخلو
له لما قدمنا من أن صفات المتحيزات المقتضيات

[illegible]

أما أن يكون لكونه حكما فقط أو لكونه معنى فقط أو لكونه
حكما مقتضى عن صفة الذات لا جائز أن يثبت لكونه حكما فقط
لأن ذلك يبطل بالأحكام المقتضاة عن الصفة المقتضاة كتحيز الجوهر
وما أشبه ذلك فإنها أحكام ولم يلزم من لازمها للصفة الذاتية وباطل
أن يثبت لكونه معنى فقط لأنه يبطل بالصفات المقتضاة عن صفة
الذات وبما قدمنا من الأحكام المقتضاة عن الصفة المقتضاة فإنها
مقتضاة وليست بملازمة للصفة الذاتية فلم يبق إلا أن يكون هذا
الحكم وهو استحالة اشتراك المماثلة والمخالفة عن صفة الذات
لمجموع أمرين وهو كونه حكما مقتضا عن الصفة الذاتية فلو كان
في كون الشيء مدركا حكما مقتضا عن صفة الذاتية وجب أن يستحيل
اشتراكه فيها فيؤدي إلى ما ذكرناه من إدراك المعدومات
في حال عدمها وهو محال لأنه لا يشترك في المقتضي على الحد الذي يقتضي
لوجب أن يشترك في المقتضاة لا يبطل كونه دليلا عليه وذلك أن الكون
مع أن المرئي لا يرى إلا لأجل صفته الذاتية فأما ما تقوله الأشعرية
من أن المرئي يرى لأجل وجوده فهو قول باطل لأنه كان يجب في كل
موجود أن يرى وقد علمنا أن كثيرا من الموجودات لا يصح رؤيتها
نحو العلم والقدرة والشهوة والنفرة وما أشبه ذلك فأما ما
تقوله ضرار من أن الله تعالى يرى لماهية هو عليها لا يعلمها إلا هو
بعد قوله أن لله ماهية مناقضة لأنه يقتضي أنه قد علمها
ولأنه كان قد أثبت ما لا نعلم فإذا بطلت هذه الأقوال لم يبق إلا ما
ذهبنا إليه من أن المرئي إنما يرى لأجل صفته المقتضاة عن صفته
الذاتية وصح أن الله تعالى حاصل على الصفة التي لو زاد لما زاد
الكون عليها وأما أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو
إنما لا طريق إليه فلا يجوز وقوله يعلمها إلا هو

زائد لما زاد الكون عليها الصفة التي معها يصح أن يرى فهي كوننا
أحياء مع صحة الحواس ويجري على هذه الصفة ولهذا أن شاهد المدركات فإن
قيل أن الصفة التي معها يصح أن يرى أمر آخر وهو معنى زائد على صحة
الحاسة لوجب كوننا غير مدركين للشيء والعدم لعلمنا لم نكن [illegible] المعنى الذي
يدرك به فلذلك لم نره قلنا لو كان لا يكفي في وجوب كوننا
مدركين للمدركات كوننا أحياء مع صحة حواسنا وارتفاع الموانع
ووجود المدركات بل يفتقر ذلك إلى معنى لجوزنا أن لا يفعل مع
تكامل هذه الشرائط لم يمتنع أن يكون بين أيدينا فيل وجبال كثيرة
ولكن لا نراها مع كثرتنا وصحة حواسنا ومعلوم أن من جوز ذلك
فهو خارج عن حد العقلاء داخل في عمار السوفسطائية ولقد
فلو كان الإدراك معنى زائدا على صحة الحواس لم يقع الفصل بين الأعمى
والبصير لجواز أن يكمل ذلك المعنى الواحد منهما بل كان يؤدي إلى
جواز ترجيح حال الأعمى على البصير بأن يحصل ذلك المعنى للأعمى دون
البصير لأن ذلك المعنى إذا كان من فعل الله سبحانه جاز أن يفعله للأعمى
دون البصير وكان يجب من الواحد منا أن يجد لنفسه على كونه كما
أحدها الأعمى مع كمال عقله وصحة حاسته فإذا سئل عن ذلك أجاب
بأن لا أمنع أن يكون في الطريق بساتين ولا يخلق الله سبحانه فيّ معنى
إدراكها فلم أدركها فإن من الحكاية للاعتبار [illegible] ومعلوم عند كل
عاقل في ضمن هذا حاله وجوده لهذه الصفة من جحود
أهل العقول فإذا كان جحود نبوة للإدراك معنى يؤدي إلى هذه
الجهالات وجب القضاء بفساده فبطل ما تقوله الأشعرية من إثبات الإدراك
وأما ما تقوله ضرار من إثبات الحاسة السادسة وأن الواحد منا

انما لم يره الباري لان الله تعالى لم يخلقها له فهو باطل لان تلك
الحاسة لا تخلو اما ان تكون صحيحة او غير صحيحة فان كانت غير صحيحة
لم يصح الادراك بها لان صحة الحاسة شرط في صحة الادراك ولا
كان يجب في الاعمى ان بها حاسة سقيمة ومعلوم خلاف ذلك
وان كانت الحاسة صحيحة لم تخل اما ان تكون صالحة للرؤية او لا تكون
كذلك ان لم تكن صالحة للرؤية استحال ان نرى بها ولا وجب ان نرى با
سائر الحواس الصحيحة التي لا تصلح للرؤية من الشم والذوق واللمس
ومعلوم خلاف ذلك وان كانت الحاسة تصلح للرؤية وجب ان نراه
بهذه الحواس لما قلنا فانها حواس صحيحة تصلح للرؤية وجب ان نراه
بهذه الحواس اذ ليس مخالفة تلك الحاسة لهذه الحواس في الهيئة والصورة
بازيد من مخالفة هذه الحواس في انفسها لبعضها لبعض فان فيها الزرق
والشهل والخزر والرمح والجوز والحول والمتشقة والضيقة والوسع
احلاق وهذه الحواس في هيئاتها لا تختلف علينا ادراك المدركات
بها فكان يجب ان يصح ادراكنا الباري تعالى بهذه الحواس وانا لا
نكون مخالفة تعالى للمرئيات ومخالفة تلك الحاسة التي ادعيته لسائر
الحواس التي تصلح للرؤية مانعة من رؤيته تعالى لما نذكره في باب الرؤية
ومعلوم خلاف ذلك وانما قلنا ان مخالفة تلك الحاسة التي ادعيته
لهذه الحواس ليست بازيد من مخالفة هذه الحواس بعضها البعض ولان
المرجع بالمخالفة الى ان لا يقوم احد الذاتين مقام الاخر فيما يكشف
عن صفتها الذاتية على سبيل التفصيل وذلك يعني مختص وهي المختص لا التبدل
الزايد على ما تقدم وبعد فلو جاز ان يقال انه يرى في حالة عدمه
حاسة سادسة وان استحال رؤيته بهذه الحواس جاز ان

٧٩

يقال انه تعالى يرى بحاسة سادسة وان استحالت رؤيته بهذه الحواس
ومعلوم خلاف ذلك فبطل ما ذكروه وصح ان الواحد منا حاصل
على الصفة التي لو رآه تعالى لما رآه الا لكونه عليها واما ان الموانع مرتفعة
فلان الموانع المعقولة التي تمنع من رؤيته للمرئيات هي القرب والبعد المفرطان
والرقة واللطافة والحجاب الكثيف وان لا يكون بين الرائي والمرئي
مناسبة وان يكون المرئي حاصلا في خلاف جهة الرائي وان يكون حالا
في غيره ما هذه سبيله ولا تعقل مانع سوى ذلك لان اثبات مانع سوى ما ذكرناه
او تجويزه يؤدي الى دفع التبصر بالمشاهدات كما قدمنا وكل هذه الموانع
تستحيل على الله تعالى واما الحلول فيستحيل عليه لانه ليس بعرض وقد بينا ما
يدل على ذلك واما القرب والبعد والحجاب والرقة واللطافة والحصول في غير
جهة المحاذاة فانما يصح على الجواهر سوى جاز واما ان لا يكون بينا
وبينه مناسبة فانما يصح ان يقال فيمن هو في مكان والله تعالى عن ذلك
كله على ما تقدم بيان ذلك فثبت ان الموانع مستحيلة على الله تعالى في ذاته
واما انه تعالى موجود فقد تقدم بيانه واما ان هذه الشرائط هي التي معها
يجب ان يرى المرئيات وجب فالذي يدل عليه هو ما قدمناه من ان الواحد منا لما
يدرك المدركات لكونه حيا بشرط وجود المدركات وزوال الموانع
والآفات فثبت بهذه الجملة انه تعالى لو صح ان يرى في حال من الاحوال
لوجب ان نراه الآن واما انه لا يجب ان نراه الآن فالذي يدل عليه انه لو
صح ان نراه لوجب ان نراه الآن لما بينا من ان هذه الصفة متى حصلت
وجب ومعلوم انا لا نراه الآن لانا لو رأيناه لعلمناه من طريق المشاهدة
وكان يجب ان يكون العلم به جليا كالعلم بسائر المشاهدات وكان
يجب ان لا نحتاج لمعرفته تعالى الى نظر واستدلال وان يكون المعرفة به

ضرورة كثيرا من المشاهدات ومعلوم خلاف ذلك فثبت انه تعالى لا يرى
بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة ومما يدل على انه تعالى لا يرى بالابصار من
جهة العقل ان القول برؤيته يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال
انما انه يؤدي الى المحال فلان رؤيته لا تخلو اما ان تكون معقولة او غير
معقولة لا يجوز ان تكون غير معقولة كما تقول الاشعرية لان اثبات
ما لا يعقل لا يجوز لانه لا طريق اليه وبعد فلو جاز ان يثبت رؤية غير
معقولة لجاز ان يوصف باوصاف غير معقولة فيقال انه عالم بعلم
غير معقول وجاهل بجهل غير معقول ومعلوم ان ذلك لا يجوز عليه
فان قيل انما لم يجز عليه هذه الاوصاف التي ذكرتم لانها اوصاف
نقص والنقص لا يجوز عليه قيل لهم ولم كانت هذه الاوصاف اوصاف
نقص من حيث انها معقولة ام من حيث انها غير معقولة فان كانت
اوصاف نقص من حيث انها معقولة قيل لهم فالحكم القول بذلك
وان كانت اوصاف نقص من حيث انها غير معقولة لزمهم في
الرؤية التي اثبتوها ان تكون صفة نقص لانها قد شاركت هذه
الاوصاف في انها غير معقولة فيجب ترك القول بها وان كانت
الرؤية معقولة وجب ان يكون الباري تعالى مقابلا لمن يراه او في حكم
المقابل له لانا لو اجرينا لا نرى الاشياء رؤية معقولة الا على هذا الوجه
ولا شك ان الله تعالى ليس بمقابل ولا في حكم المقابل على ما تقدم بيان ذلك
في نفي التشبيه فان قيل انما انكرتم ان المقابلة او ما في حكمها
انما كان شرطا في ادراكنا لما ندركه في دار الدنيا لامر يخصنا
على ما ادركناه فيكون هذا الشرط راجعا الى المرئي لا الى كون
احدنا رائيا بحاسة قلنا قد ثبت ان الله سبحانه لا يجوز عليه المقابلة
ولا ما في حكمها فلم كان شرط ذلك في حقه فلا يصح رؤيته

لما ذكرتموه قلنا لو كان هذا الشرط راجعا الى المرئي للزم في الباري سبحانه
الا يرى هذه المرئيات لانها ليست مقابلة له ولا في حكم المقابلة فلما صح انه تعالى
رائيا لها علمنا ان هذه القضية انما وجبت فينا لامر يرجع الى كون احدنا
رائيا بحاسة فلو رأينا الباري تعالى رؤية معقولة للزم ما الزمناهم من انه
يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم خلاف ذلك فصح بدليل العقل انه تعالى
لا يرى بالابصار في الدنيا ولا في الاخرة واما ما يدل على ذلك من جهة السمع
فقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وانما
يصح الاستدلال بالسمع على هذه المسئلة وما شاكلها في الباري دون ما يتقدمهما من
المسائل لان العلم بصحة السمع لا يجوز ان يحصل لنا من غير ان ننظر في هاتين
المسئلتين ولا ان نعلمهما لانا بينا ان العلم بصحة السمع يفتقر الى ان نعلم ضرورة غير
صادق لا يجوز الكذب على الله تعالى ولا شيئا من قبيح القبائح اذ لو جاز عليه شيء
من ذلك لم نأمن كون السمع او بعضه من جملة ذلك فلا يحصل الثقة بصحته ما لم
نعلم انه لا يجوز عليه شيء من القبائح وكذا لا نعلم انه تعالى لا يفعل القبيح لانا
نعلم انه عالم بقبح القبيح وغني عن فعله وعالم باستغنائه عنه وان كل من
جمع هذه الاوصاف لا يختار القبيح اصلا على ما بين ذلك في مسائل العدل
ان شاء الله تعالى فحينئذ يعلم صحة السمع ولا شك ان العلم بذلك لا يحصل
ما لم نعلم ما تقدم على هاتين المسئلتين من المسائل فلذلك لم يصح الاستدلال
بالسمع على ما يتقدم بخلاف هاتين المسئلتين فلو اردنا تقرير ذلك فوجه
الاستدلال بهذه الاية ان الله تعالى نفى ان تدركه الابصار واذا لم
تدركه لم تره اما انه نفى ان تدركه الابصار فذلك ظاهر في
الاية واما انها اذا لم تدركه لم تره فالذي يدل عليه ان الله تعالى
تمدح بنفي ادراك الابصار وهو رؤيتها له فجار راجعا الى ذاته وما
تمدح الله تعالى بنفيه عن ذاته فاثباته نقص والنقص لا يجوز عليه تعالى

في حال من الاحوال فلم يجز ان يرى بالابصار في حال من الاحوال اما انه
تعالى يمدح بنفي ادراك الابصار عن نفسه فالذي يدل عليه وجهان
احدهما انه لا خلاف بين المتكلمين في ان الله سبحانه يمدح بذلك وانما
الخلاف بينهم في كيفية التمدح فمن قائل يقول انه يمدح بنفي ذلك عن نفسه
نفيا عاما في الاوقات ولا اختصاص وهذه هي مقالة النافين للرؤية او من حمل
الادراك على الاحاطة ومن قائل يقول انه يمدح بنفي ذلك في حق الكفار
دون المؤمنين او في حق الدنيا دون الاخرة وهذه هي مقالة من يثبت
الرؤية ولا يحمل الادراك المذكور في الاية على الاحاطة فثبت
بان الامة اجمعت على ذلك واجماعهم حجة على ما سنبينه فيما بعد ان
شاء الله تعالى الوجه الثاني ان ذلك متوسط بين اوصاف المدح ولا
يجوز ان يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح اما انه متوسط بين
اوصاف المدح فلان نظام الاية فيما قبل وبعد تشهد له بذلك لان الاية
الى قوله تعالى بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن له
صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا اله
الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا
تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير وهذه
كلها اوصاف المدح فصح انه متوسط بين المدائح والذي يدل على
انه لا يجوز ان يتوسط بين اوصاف المدح ما ليس بمدح هو ان الواحد
منا لو قال فلان سخي تقي ياكل الخبز جواد شجاع كريم لكان
قوله ياكل الخبز في هذا الموضع عيا من الكلام مستهجنا معيبا
عند اهل الفصاحة وليس ذلك الا انه وسط بين اوصاف المدح
ما ليس بمدح بدليل انه لو ابدل ذلك بما هو مدح كقوله عالم

او ما يجري مجراه لخرج ذلك عن ان يكون كلام الله سبحانه بالغا من الفصاحة
في اعلى المراتب وخرجت صيانته عن هذا السخف بل يجب صيانته عما ليس من
جنسه في الفصاحة ولا يجاري الناس فثبت ان الله تعالى يتمدح بنفي ذلك
عن نفسه واما قلنا ان الادراك بالابصار هو الرؤية بها فالكلام منه يقع
في موضعين احدهما في قسمة معاني الادراك الى ما هو مشترك بينها و
والثاني ان الادراك بالابصار هو الرؤية بها اما الاول في معاني الادراك
فهي اربعة احدها اللحوق كما يقال ادرك فلان زمان النبي عليه السلام
وزمان الجاهلية اي لحقه ومن هذا المعنى قولهم ادركت فلانا في الطريق
اي لحقته وعليه حمل قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون
وثانيها النضج والايناع كما يقال ادركت الثمرة وادركت الفاكهة
بمعنى نضجت وثالثها بلوغ الصبي والجارية كما يقال ادرك
الغلام وادركت الجارية ومن ذلك سمي المكلف بالبالغ المدرك
ورابعها احساس الحواس كما يقال ادركت ببصري كذا وادركت
بسمعي كذا اي احسسته ومتى كان الادراك مشتركا بين
هذه المعاني لم يختص بعضها الا بقرينة او دلالة وقد بينا انه متى
قرن بحاسة من الحواس لم يفهم منه الا انه سمعه لا احساس بتلك
الحاسة فاذا قيل ادركت بسمعي كذا لم يفهم منه الا انه سمعه
باذنه واذا قيل ادركت ببصري كذا لم يفهم منه الا انه رآه
بعينه حتى لا يمتري في ذلك من سمعه من اهل اللغة ممن هو سليم
الحال فثبت ان الادراك مشترك بين ما ذكرنا من هذه المعاني
واما الموضع الثاني وهو ان ادراك الابصار هو الرؤية بها فالذي
يدل عليه انه لا يجوز ان يثبت احد اللفظين وينفي الاخر فلا يجوز ان

يقول قايل ادركت ببصري شخصا وما رايته بعيني ولا ان يقول
رايت بعيني شخصا وما ادركته ببصري بل يعد من قال ذلك مناقضا
للكلام لانه ينزل منزلة من قال ادركت ببصري شخصا وما
ادركته ببصري لان المناقضة في الكلام الاول من جهة المعنى
وفي الكلام الثاني من جهة المعنى والعبارة جميعا وهذه امارة
للالفاظ المترادفة على المعنى الواحد فانه لا يجوز اثبات بعض ذلك
مع نفي البعض كما نقول مثله في الجلوس والقعود فانه لما كان معناهما
واحدا لم يجز ان يثبت احد اللفظين وينفي الاخر فلا يجوز ان يقول
قايل جلست في دار فلان وما قعدت فيها بل يعد من قال ذلك مناقضا فما
جار مجرى من يقول جلست فيها وما جلست فيها فبطل تعلق الخصم
بظاهر الايه لان ظاهرها يقتضي انه تعالى لا تدركه وكذلك
يقول قلنا ان الغرض بذلك مفهوم فان المراد به المنصرفون
بالابصار لانا قد بينا ان الله تعالى اورد ذلك مورد التمدح ولا
مدح له في ان لا تدركه الابصار الا بها كما لا تدركه فانها
لا تدركه بسواها فبطل ما اوردوه وصح ان الله تعالى تمدح بنفي
ادراك الابصار وهو تنزيهها عن نفسه ويقول من يقول ان
المراد بالادراك هاهنا الاحاطة قول باطل لان الادراك
ليس من الاحاطة في شي ولهذا يصح ان يقال احاط السور بالمدينة
ولا يصح بدلا من ذلك ان يقال ادرك السور المدينة او بالمدينة
ويصح ان يقال ادركت السما ببصري وان لم يصح بدلا من ذلك
ان يقال احطت بالسما ببصري فبان ان احدهما ليس
هو الاخر وصح ما ذكرناه فهو ان الله تمدح بنفي ادراك

الابصار وهو تنزيهها عن نفسه واما ان يمدحه بذلك راجع الى ذاته
ولانا قد بينا ان المدح انما يرجع الى ما هو عليه في ذاته وابطلنا قول الاشعرية
من ان المراد بذلك راجع الى نفي الادراك وكذلك ابطلنا ما ا
لقوله ضرار من اثبات الحاسة السادسة فاذا بطل ان يكون راجعا الى
نفي فعل من افعاله لم يبق الا ان يكون راجعا الى ذاته واما اثبات ما
تمدح الله تعالى بنفيه عن نفسه نقص فالذي يدل عليه ان الادراك الذي تمدح
الله تعالى بنفيه عن نفسه لا يخلو اما ان يكون كمالا واما ان يكون
نقصا واما ان لا يكون كمالا ولا نقصا والاول باطل لان التمدح بنفي
الكمال مدح بالنقص والحكيم لا يتمدح بالنقايص والثاني باطل لان الحكيم
لا يجوز ان يتمدح بنفي ما ليس فيه كمال ولا نقص كما لا يجوز ان يتمدح
بانه لانه ليس في نفيه كمال كما ليس في اثباته كمال ولهذا لا يجوز
للعاقل ان يتمدح بانه لا يقعد في دار لما لم يكن في ذلك نقص فبقي
ان الادراك الذي تمدح الله بنفيه عن نفسه نقص واما ان
اثبات النقص في حقه تعالى لا يجوز فالذي يدل عليه انه لا خلاف بين
المسلمين في ان النقايص لا تجوز عليه تعالى في الدنيا ولا في الاخرة
فصح الاستدلال بما ذكرناه من هذه الايه على انه تعالى لا يرى بالابصار
في الدنيا ولا في الاخرة ويصير ذلك جاريا مجرى قوله تعالى الله
لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم وقوله تعالى يطعم
ولا يطعم وكما لا يجوز اثبات ما نفاه من ذلك في الدنيا ولا في الاخرة
كذلك في مسالتنا ومما يدل على ذلك من جهة السمع قول الله تعالى
ولما جا موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال

لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما
تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك
تبت اليك وانا اول المؤمنين اما انه تعالى نفى ان يراه موسى فذلك
ظاهر في قوله تعالى لن تراني ولن موضوعة في لغة العرب لتأبيد النفي
يدل عليه قوله تعالى ان الذين يدعون من دون الله لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له فثبت انه تعالى نفى ان يراه موسى نفيا عاما
واما ان موسى عليه السلام اذا لم يره غيره فالذي يدل عليه انه لا خلاف
بين القائلين بهذه المسئلة ان موسى عليه السلام اذا لم يره فان غيره لا
يراه لانهم انما يثبتون الرؤية لجميع المؤمنين ولا يخصون بها بعضا
دون بعض فاذا ثبت ان موسى عليه السلام لا يرى الله سبحانه لنفي هذه
الاية مع انه صفيه وكليمه وخيرته من خلقه ثبت ان غيره لا
يراه فهذا هو الوجه الاول من الاستدلال بهذه الاية الوجه
الثاني ان الله تعالى علق رؤية موسى عليه السلام له تعالى بشرط قد
استحال ثبوته واذا استحال الشرط استحال المشروط اما انه
تعالى علق رؤيته له بشرط استحال ثبوته فذلك ظاهر في قوله تعالى
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فوعده
تعالى برؤيته ان استقر الجبل ومعلوم ان الجبل اندك ولم يستقر
لعدم تحمله لتجليه فثبت انه تعالى علق رؤية موسى له تعالى بشرط
استحال ثبوته واما انه اذا استحال الشرط استحال المشروط فذلك
معلوم ضرورة لان القائل بالشرط هو وقوف المشروط عليه
في الثبوت فصح الاستدلال بهذه الاية على ان الله تعالى لا يرى
بحال لا في الدنيا ولا في الاخرة واما الموضع الثالث في ايراد

ما يتعلق به المخالف في ابطاله فاعلم ان المخالف يتعلق في هذه المسئلة بشبه
عقلية وسمعية فمن الشبه العقلية ان قالوا قد ثبت ان المصحح لرؤية
المرئيات هو وجودها بدليل ان الجسم متى وجد صحت رؤيته ومتى لم
يوجد لم تصح رؤيته والباري تعالى موجود فيجب ان تصح رؤيته والجواب
عن هذه الشبهة انا لا نسلم ان المصحح لرؤية المرئيات هو وجودها لانا
قد بينا ان المرئي انما يرى لاجل صفته المقتضاة عن صفة الذات وابطلنا
ما عدا ذلك على ان قولهم ان الجسم متى وجد صحت رؤيته ومتى لم يوجد لم
تصح رؤيته فالجواب عنه انها لم تصح رؤيته لاجل وجوده ولهذا الزم في كل
موجود ان تصح رؤيته ومعلوم ان كثيرا من الاعراض موجود ولا
تصح رؤيته فبطل قولهم ان المصحح لرؤية المرئيات هو وجودها وانما صحت
رؤية الجسم عند وجوده لاجل صفته المقتضاة وهي كونه متحيزا وهي
لا تثبت له الا عند الوجود على ما تقدم بيان ذلك كله ولئن
سلمنا لهم ما ذكروه من ان المصحح لرؤية المرئيات هو وجودها
لسلم حن الكلام يجب رؤية الباري تعالى في دار الدنيا ولوجب ان
يراه الكفار لانه تعالى موجود وقد بينا انه لا مانع يمنع من
رؤيته تعالى في دار الدنيا وهم لا يقولون بشيء من ذلك فبطل تعلقهم
بهذه الشبهة ومن جملة ما تعلقوا به ان قالوا قد ثبت ان الله
سبحانه يرى غيره فيجب ان يرى نفسه كما انه لما علم غيره صح ان يعلم
نفسه واذا وجب ان يرى نفسه جاز ان يرينا نفسه كما
انه لما علم نفسه صح ان يعلمنا نفسه وكما ان الواحد منا لما صح
ان يرى غيره صح ان يرى نفسه والجواب عن ذلك ان قياسهم
للرؤية على العلم قياس بغير علة جامعة ولا يجوز اثباته بغير دليل
وذلك لان المصحح لكون الذات معلومة هي صفتها الذاتية

وهذا ايضا يثبتهم في جميع الذوات الموجودة والمعدومة والمحدثة
والقديمة وليس كذلك المصحح للرؤية فانا قد بينا ان المصحح لرؤية
المرئيات هي صفاتها المقتضاة عن صفاتها الذاتية كالتحيز للجوهر
والهيئة للون فاذا كان كون المصحح لكون الشيء معلوما مخالفا
للمصحح لكونه مرئيا لم يصح قياس الرؤية على العلم فلم يلزم ما ذكروه
من انه تعالى لما صح ان يعلم نفسه صح ان يعلم غيره وانه يجب ان يرى
نفسه لاجل ذلك وذلك انا قد بينا فيما تقدم ان الرؤية مستحيلة
على الله سبحانه لاجل ما هو عليه في ذاته وكما استحال على غيره
ان يراه فكذلك يستحيل ان يرى نفسه اذ لا يكون ان يختص نفسه
لصح ان يرى لاجلها نفسه ويستحيل على غيره ان يراه مع انه لا
مانع من ذلك كما ان الواحد منا لما اختص بصفة يصح ان يرى لاجلها
نفسه ان يراه غيره كما ثبت ذلك في الواحد منا وقد بينا انه
تعالى يستحيل ان يرى وليس كذلك كونه تعالى عالما بنفسه فان
الادلة قد شهدت بذلك بالصحة والثبوت فلما صح ان يعلم نفسه
صح ان يعلم غيره واما قولهم ان الواحد منا لما صح ان يرى نفسه
لما صح ان يرى غيره فهو غير صحيح لان المصحح لكونه مرئيا في نفسه
هو كونه متحيزا والمصحح لكونه رائيا للغير هو كونه حيا
لا افة به مع ارتفاع الموانع فاذا اختلف المصحح لم يجز ان يقاس
احد الامرين على الاخر لانه لا علة ترتبط بينهما فبطل ما
اوردوه واما ما يتعلقون به من جهة السمع فمن ذلك قوله
تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك
قالوا فلولا ان الرؤية جائزة على الله تعالى لما حسن من موسى
ال

٨٤

عليه السلام ان يسأله ذلك والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان المخالف
لنا في هذه المسألة وهم الاشعرية ومن قال بقولهم يجوزون على الله تعالى
فعل القبائح من الكذب والتلبيس وغيرهما فلا يصح لهم مع هذا التجويز
الاستدلال بكلامه تعالى على شيء من المسائل لانهم لا يأمنون ان يكون
ذلك من جملة الكذب والتلبيس الذي لا فاعل لهما غيره سبحانه تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وهذا القدر كاف في منعهم من الاستدلال بكلامه
تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وعلى اله على ما يرومونه من المسائل
الوجه الثاني انا نقول لهم ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه
وانما سألها لقومه وقومه يجوز ان يسألوا عن الخطأ فاما انه عليه
السلام لم يسأل الرؤية لنفسه فالذي يدل عليه قول الله تعالى يسألك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فثبت
ان السؤال كان لقومه وانما اضافه عليه السلام الى نفسه ليعلموا
انه اذا منع من الرؤية مع جلالة قدره فمن دونه بالمنع اولى ومما
بين ذلك انهم لما اخذتهم الرجفة قال موسى عليه السلام رب لو
شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا فنسب
السفاهة اليهم دونه لما اعتقدوا جواز الرؤية على الله تعالى ولم يعتقد
ذلك عليه السلام فان قيل لو جاز ان يسأل الرؤية مع علمه
بانها لا تجوز عليه تعالى من الصاحبة والولد فيقول ارني صاحبة
والولد قلنا الفرق بين الموضعين ان مسألة الرؤية يصح العلم بها من
جهة السمع لما بينا من ان العلم بصحة السمع لا يقف على العلم بصحتها
فلذلك جاز ان يسأل الرؤية لقومه وان كان عالما باستحالة
ذلك على الله تعالى ليكون الجواب من جهة الله تعالى اقطع لحجاجهم

[illegible]

وليس ذلك مثله للصاحبة والولد لان من كان محتاجا فاما
يعلم انه تعالى غني لم يصح الاحتجاج بكلامه تعالى فظهر الفرق بين
الموضعين وصح ما قلناه من ان موسى عليه السلم انما سال الرؤية لقومه
واما ان قومه جوزوا ان يسالوا عن الخطا فلانهم ليسوا بمعصومين
عن ذلك بل قد وقع منهم كما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله تعالى
قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة قال انكم قوم تجهلون ان
هؤلا متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون فسقط ما تعلقوا
به من هذا الوجه فان قيل لولا ان الرؤية جائزة على الله لما
شرط رؤيته موسى باستقرار الجبل وهو ممكن قلنا لا نسلم انه
شرط بممكن وانما شرطها باستقرار الجبل في حال الدكاكة
ولا اشكال ان ذلك مستحيل فاستحالت الرؤية المشروطة به وانما قلنا
انه تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل في حال الدكاكة لانه لا
يخلو اما ان يريد ما ذكرناه او يريد به استقراره بعد اندكاكه
والثاني باطل لانه كان يجب ان يراه موسى عليه السلم في ذلك
الحال لا سيما وقد عقبها بقوله تعالى فسوف تراني مع انه للتعقيب
بغير مهلة فلما علمنا ان موسى عليه السلم لم يره عند استقرار
الجبل بعد اندكاكه دل ذلك على انه تعالى انما علق الرؤية بما
ذكرناه من استقرار الجبل في حال اندكاكه فيكون تعليقه
تعالى للرؤية باستقرار الجبل على جهة التبعيد كما قال تعالى في اهل
النار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وليس اهل اللغة
اذا ارادوا احالة امر من الامور علقوه بما يستحيل قال
الشاعر اذا شاب الغراب اتيت اهلي وصار القار كاللبن الحليب

[illegible]

وقال اخر واقسم المجد حقا لا يحالفهم حتى يحالف بطن الراحة الشعر
فبطل ما تعلق به المخالف في هذه الاية ومن جملة ما تعلقوا به من جهة
السمع قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة قالوا وهذه الاية
خاصة وما ذكرتموه من الاية التي نفت الرؤية عنه تعالى انها عامة
ومن اصلكم بنا العام على الخاص اذا كان التاريخ بينهما مجهولا وان
كانا متقاربين فالخاص اولى ان يعمل به فيما يتناوله ويعمل بالعام فيما عدا
ذلك بالاجماع فمقتضى هذه الاية ان المؤمنين يرون الله تعالى في دار
الاخرة بالابصار فلا يصح ما ذكرتموه قلنا الجواب عن ذلك انا قد بينا
انه لا يصح للمخالف التعلق بشي من كتاب الله تعالى مع بقائه على مذهبه من
طرقه كل كره وبينا ذلك فيما تقدم وقد بينا ان قوله تعالى لا تدركه
الابصار تمدح راجع الى ذاته فلا يصح تخصيصه في حال من الاحوال لان صفات
الذات لا يصح تخصيصها انما يصح التخصيص في صفات الافعال وبعد فلو سلمنا انه
يصح تخصيصها تسليم جدل فانه لا يصح تخصيصها بما ذكروه من قوله تعالى
الى ربها ناظرة لان النظر لا يفيد الرؤية لوجوه منها ان القائل من اهل
اللغة يقول نظرت الى الهلال فلم اره ويكون كلاما صحيحا ولو كان
النظر يفيد الرؤية لتناقض الكلام ومعلوم خلاف ذلك ومنها ان
القائل منهم يقول نظرت الى فلان فرايته فيعقب النظر بالرؤية لم يعقب
الكلام ~~ومعلوم خلاف ذلك ومنها ان القائل منهم~~ ويجعلها حاصلة
به والشي لا يعقب نفسه ومنها ان القائل منهم يقول ما زلت انظر الى
فلان حتى رايته فيجعل الرؤية غاية النظر والشي لا يكون غاية لنفسه
فصح ان النظر ليس من الرؤية في شي واذا لم يكن النظر هو الرؤية لم
يصح تخصيص قوله تعالى لا تدركه الابصار بقوله الى ربها ناظرة
لان من حق المخصص للعموم ان يدل على بعض ما يدل عليه العموم

حتى خرج بعض ما تناوله العموم وهذا غير ثابت في النظر من حيث بينا
انه لا يفيد الرؤية وايضا فالنظر لفظة مشتركة بين معان خمسة
احدها نظر العين فمن علق النظر بالعين افاد تقليب الحدقة الصحيحة
في جهة المرئي التماسا طلبا لرؤيته ولا يجوز ان يكون الله سبحانه
في جهة عندنا وعند مخالفينا في هذه المسألة وهم المشبهة ومن قال
بقولهم واذا استحال ذلك عليه سبحانه لم يمكن ان يعلق احد حدقته في
جهة ملتمسا لرؤيته فلم يبق للمخالف التمسك بهذه الآية بوجه
من الوجوه فان قيل فاذا لم يكن النظر مفيدا للرؤية فما معنى النظر
هاهنا قلنا ليس يلزمنا في اسقاط قول الخصم ان نبين له وجه
شبهته بل يكفي في ذلك ان يدل على انه لا تعلق له بما اورده وقد بينا
ذلك وبعد فانا نجيب على سبيل الافادة فنقول قد روي عن جماعة من
الصحابة والتابعين رضي الله عنهم تاويلات لكل واحد منهما يوافق
ما قدمناه من دلالة العقل ومحكم القرآن الذي اقتضى انه تعالى لا يجوز
عليه الرؤية احدها ان النظر هاهنا بمعنى الانتظار لثواب الله تعالى
واحسانه وقد روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه مر برجل رافع
يده الى السما شاخص ببصره فقال يا عبد الله اكفف يدك واغضض من
بصرك فانك لن تراه ولن تناله فقال يا امير المؤمنين ان لم اره في الدنيا
فسأراه في الآخرة فقال له عليه السلام كذبت بل لا تراه في الدنيا ولا
في الآخرة اما سمعت الله عز وجل يقول لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار وهو اللطيف الخبير ان اهل الجنة ينظرون الى الله عز وجل
كما ينظر اليه اهل الدنيا ينظرون ما ياتيهم من خيره واحسانه
وتاول النظر على معنى الانتظار وكذلك روي عن ابن عباس رحمه الله
عليه في قوله تعالى الى ربها ناظرة قال تنتظر ما ياتيها من الثواب

فاما الله عز وجل فلم تره عين ولن تراه عين وروي نحو ذلك عن مجاهد
وسعيد بن جبير والنظر بمعنى الانتظار ظاهر في اللغة قال الشاعر
فان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وقال
اخر وجوه يوم بدر ناظرات الى الرحمن ياتي بالخلاص اي يريد منتظرة
لنصره وتاييده وامثال ذلك كثير فان قيل كيف يجوز ان يكون
اهل الجنة منتظرين لما ياتيهم من الخير والمنتظر في غم وحسرة ومعلوم
ان اهل الجنة لا يدخل عليهم غم ولا حسرة قلنا ان المنتظر انما يكون
في غم وحسرة اذا كان محتاجا الى ما ينتظره وغير واثق بحصوله
له فاما اذا كان في حال اللذة التام وهو في خلال ذلك ينتظر لذة
اخرى يعلم قطعا وصولها اليه فينتقل من لذة الى لذة فانه لا يكون في
غم ولا حسرة وهذا معلوم في الشاهد فانا نجد انا اذا اكلنا على
مائدة بعض الملوك وعليها من انواع الاطعمة الشهية ما تشتهيه الانفس
وتلذ به لا ياكلون وكانت انواع الاطعمة تاتي عليهم شيا
بعد شي فانهم عند اشتغالهم باكل الاول ينتظرون الثاني ولا يكونون
في غم ولا حسرة لعلمهم انهم ينتقلون من لذة الى لذة ولا شك ان حال
اهل الجنة ابلغ من ذلك لانهم قد علموا ان نعيمهم دائم فلا يدخل عليهم
تنغيص انتظار ما ينتقلون اليه في حال اشتغالهم بما قد حصل
لهم من الثواب والتاويل الثاني ان المراد بالنظر المذكور في الاية
هو النظر الى ثواب الله عز وجل وهو تقليب الحدقة الصحيحة في جهة
الثواب التماسا لرؤيته فيكون على حذف المضاف وهو الثواب
واقام المضاف اليه وهو اسم الله تعالى مقامه وذلك شائع قال الله
تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها والمراد

اهل القرية واهل العير لانه حذف المضاف واقام المضاف اليه
مقامه كذلك هذا وهذا التاويل ايضا مروي عن امير المومنين
عليه السلم وابن عباس وغيرهما وليس الجمع بين هذين التاويلين يحمل
على ان اهل الجنة ينظرون الى نعما قد حصل لهم من الثواب ينظرون الانتظار
وهم مع ذلك ينتظرون ثوابا اخر افلا يكون بينهما تناف وصح ما
قلناه من انه لا معارضة بين هذه الاية وبين قوله تعالى لا تدركه الابصار
ومن جملة ما تعلق به المخالف ما رواه من ان النبي صلى الله عليه واله قال
سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في
رويته وروي لا تضامون في رويته اي تزدحمون قالوا وهذا
نص صريح يقتضي اثبات روية الخلق له يوم القيامة وذلك خلاف
مذهبهم والجواب عن هذا الخبر من وجوه احدها ما قدمناه من
انه لا يصح للمخالف الاحتجاج بكتاب الله عز وجل ولا بسنة رسوله صلى الله
عليه واله مع ثباته على مذهبه من اضافة القبائح الى الله تعالى
ومنها ان هذا الخبر من اخبار الاحاد لانه لو كان متواترا لوجب
ان يكون ظاهرا معلوما عند المخالف والموالف وان لا يختص بالعلم
به فريق دون فريق كسائر الاخبار المتواترة ولا شك ان هذه
القضية مفقودة في هذا الخبر لانه وان كثرت رواته فان
فانه لا ينتهي فيه الى راوية واحد وهو قيس ابن ابي حازم وخبر
الواحد لا يصح التعلق به في هذه المسئلة لانه لا يقتضي الا غالب الظن
من تكاملت شرائطه وهذه المسئلة يجب الوصول فيها الى العلم
اليقين على ما تقدم بيان ذلك وانما قلنا ان خبر الواحد لا يوجب
العلم ولانه لو اوجبه في موضع لاوجبه في سائر المواضع حتى
كان المخبر عالما بحال ما اخبر عنه ضرورة كما نشاهده

في الاخبار المتواترة وقد علمنا خلاف ذلك ومنها ان ظاهر هذا
الخبر لا يصح التعلق به لان ظاهره يفيد التشبيه الذي لا يقول به احد من
المسلمين فانه يقتضي ان الخلق يرونه تعالى في جهة العلو على شكل
الاستدارة وهيئة الاضاءة والانارة فان قيل ان التشبيه بين الرويتين
لا بين المرئيين قلنا ان التشبيه بين الرويتين يقتضي التسوية بين المرئيين لان
احدهما متى كانت معقولة كانت الاخرى مماثلة لها ولا شك انهما
لا يتماثلان الا مع تماثل المرئيين لاجل تعلقهما بهما فسقط ما اوردوه
ورابعها ان هذا الخبر لو كان صحيحا لم يصح الاحتجاج به في هذه المسئلة
لانه مخالف لدلالة العقل ومحكم القران التي قدمنا انه يدل على ان الروية
مستحيلة على الله تعالى ومن شرائط صحة الخبر ان لا يكون معارضا
للادلة ومن شرائطه ايضا ان يكون الراوي عدلا ضابطا ولا شك
ان هذين الشرطين غير حاصلين اما مخالفته لدلالة العقل ومحكم
القران فقد بينا ما يدل على ذلك واما ان الراوي غير عدل ولا
ضابط فلانا قد بينا انه لا يرجع في اصل هذا الخبر الا الى قيس ابن ابي
حازم وقد ذكر اهل العلم انه كان مطعونا في عدالته
لانه روي انه كان متوليا لبني امية ومعينا لهم على امرهم وهذا
من المطاعن العظيمة لمن اعان ظالما على ظلمه كان حكمه
كحكمه وروي ايضا انه كان شديد البغض لعلي عليه السلم فروي
عنه انه قال منذ سمعته يقول على المنبر انفروا الى بقية الاحزاب يريد
اهل النهروان وهم الخوارج دخل بغضه قلبي لعن امير المومنين عليه
السلم ومن دخل بغض علي في قلبه فليس بمومن فضلا عن ان يكون
عدلا مرضيا لقول النبي صلى الله عليه واله فيه لا يحبك الا مومن
ولا يبغضك الا منافق ولقوله فيه اللهم وال من والاه وعاد من

عاداه ولا يقبل روايه هذا الراوي في شي من امور الدين فثبت انه
ليس بعدل واما انه ليس بضابط فقد روي انه اختلط في اخر عمره
وكان ياخذ العصا ويلاحق الكلاب في الطرقات وذلك يدل على قلة
عقله ولا يومن ان يكون قد روى هذا الخبر في حال اختلال عقله فلا يصح
روايته وجا فيها ان هذا الخبر لو صح النقل به ولم يكن رواته
مطعونا في عدالته لوجب تاوله على ما يوافق الادلة التي قدمنا ذكرها
من ان الرويه مستحيله على الله تعالى فيحمل على ان المراد به ستعلمون ربكم
والرويه بمعنى العلم ظاهر قال الله سبحانه الم تر كيف فعل ربك باصحاب
الفيل معناه الم تعلم لان النبي صلى الله عليه واله لم يدرك اصحاب الفيل
وقال الشاعر رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم بمكه قاطنينا
معناه علمت الله فاذا صح ان الرويه تستعمل بمعنى العلم كما تستعمل
بمعنى الادراك لاجل ما قدمنا من الادله فيكون معناه ستعلمون
ربكم يوم القيامه وانما خص القيمه بالذكر لان الخلق يعلمون الله
تعالى ذلك اليوم كافه وان لم يعلمه في الدنيا الا بعضهم ويكون
فايده التشبيه بالقمر ان الخلق يعلمون الله تعالى ضرورة كما يعلم
القمر من شاهده فلا يحتاجون في معرفه الله تعالى الى كلفه نظر
فان قيل اذا كانت الرويه بمعنى العلم وقد ثبت ان الكفار
يعلمون الله تعالى في الاخرة كما يعلمه المومنون لم يكن لتخصيص المومنين
بالذكر فايده وقد ثبت ان الخبر وارد على سبيل البشاره
لهم قلنا ان في تخصيص المومنين فايدة وذلك لان المومنين متى علموا الله
تعالى ضرورة ازدادوا سرورا الى سرورهم وتيقنوا ان ما
يوصله اليهم من المنافع مجازاه لهم على اعمالهم وان ذلك داير
وليس كذلك علم الكفار بربهم فانهم متى علموا الله تعالى ضرورة
ازدادوا غما الى غمهم وتيقنوا انما يوصله اليهم مجازاة

لهم على اعمالهم وان ذلك داير لا ينقطع والحال في ذلك كالحال في مملوكين
احدهما مطيع لمولاه والاخر ابق عنه ثم علما بوصول مولاهما
فان علم المطيع بوصول مولاه يكون سرورا له وليس كذلك الابق
فظهر الفرق بين الموضعين وصح ان الخبر لو كان صحيحا ثم حملت الرويه
المذكوره على العلم كانت فايده عظيمه فان قيل ان الرويه متى
كانت بمعنى العلم تعدت الى مفعولين كما يقال رايت زيدا عالما
وهذه الرويه المذكوره في الخبر لم تتعد الى مفعولين فلا يصح حملها على
العلم كما ذكرتم قلنا قد تكون الرويه بمعنى العلم ولا تتعدى الى مفعولين
يدل عليه ما قدمنا من قول الشاعر رايت الله اذ سمى نزارا واسكنهم
بمكه قاطنينا ولان العلم متى اريد به المعرفه لم يتعد الا الى
مفعول واحد قال الله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك معناه
تعلم ما اعلمه ولا اعلم ما تعلمه وكذلك قوله تعالى واخرين من
دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فالعلم هاهنا لم يتعد الى مفعولين
وكذلك الرويه اذا كانت بمعنى المعرفه فبطل ما اوردوه وصح
انه لا تعلق لهم بهذا الخبر من كل وجه ومما يويد ما ذهبنا اليه
ما رويناه بالاسناد الموثوق به الى سمره بن جندب انه قال سالنا رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله هل راى ربنا قال فاقشعر وسقط ولصق بالارض
وقال لا يراه احد ولا ينبغي لاحد ان يراه وروينا بالاسناد الموثوق
به الى جابر بن عبد الله الانصاري انه قال قال رسول الله صلى الله عليه
واله اعلموا انكم لن تروا الله في الدنيا ولا في الاخرة وروينا عنه
ايضا انه قال رسول الله صلى الله عليه واله لن ترى الله في الدنيا ولا
في الاخرة وروينا بالاسناد الموثوق به الى عايشه رضي الله عنها
انها سالت [redacted] اهل راى ربه فقالت يا هذا لقد وقف شعري مما قلت
محمد

من زعم ان محمدا رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله عز وجل
فهذه الاخبار تؤيد ما ذهبنا اليه من ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية
في الدنيا ولا في الاخرة ولا يصح للمخالف ان يحمل الاخبار على معنى
توافق مذهبه لانها مبنا وله كنفي الرؤية فليس له ان يحمل الرؤية
المذكورة فيها على العلم لانه يؤدي الى ان لا يعلم احد ربه في الدنيا
ولا في الاخرة وذلك مما لا يقول به احد من المسلمين فعلى هذه الطريقة
يجري الكلام في هذا الفصل فصل ومن جملة ما يجب له التوحيد
العلم بان الله تعالى واحد لا ثاني معه يشاركه في القدم ولا الالهية
والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في معنى الواحد والثاني في
حكاية المذهب وذكر الخلاف والثالث الدليل على صحة ما
ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه المخالف اما الموضع الاول فاعلم ان
لفظ الواحد يستعمل فيه تعالى على معنيين احدهما انه لا يتجزأ وهذا
لا يفيد عنه بانفراده مدحا لان الجواهر لا تتجزأ ودون الاعراض القائمة
بها على وجه يشاركه في ذلك وانما يكون مدحا بانضمامه الى كونه
حيا قادرا عالما سبحانه تعالى من كونه ذو اجزاء وابعاض وهو يقتضي
لا يتجزأ ولا يتبعض على ما تقدم بيان ذلك فيكون ذلك بمثابة نفي
السنة والنوم عنه تعالى فان ذلك بانفراده لا يكون مدحا لثبوته
للجمادات والاعراض يشاركه في ذلك وانما يكون ذلك مدحا
بانضمامه الى كونه حيا قادرا سبحانه نحو عليه السنة والنوم
والمعنى الثاني هو انه تعالى منفرد بصفات الكمال العليا واثباتها فلا
ثاني له يشاركه في ذلك على الحد الذي استحقه وقد خلع في ذلك
نفي القدم فلا ثاني له يشاركه في ذلك على الحد الذي استحقه وقد دخل
في ذلك نفي القدم الثاني ولا ثاني له يشاركه في القدم والالهية

ولهذا المعنى لا خبر به بوضع اهل اللغة فان الواحد عندهم هو
المنفرد بصفات الكمال يقال واحد عصره ووحيد قومه قال الشاعر
يمدح النبي صلى الله عليه وآله اخا ثقة يعطي البدرة سفوا ابدى
بشيء وجده واما الموضع الثاني فمذهبنا ان الله تعالى واحد لا ثاني معه
يشاركه في القدم والالهية والخلاف في ذلك مع الصفاتية والثنوية
والمجوس والنصارى فالصفاتية مذهبها لا يليق ان اشتهرها وزعمت
انها قائمة بذات الباري تعالى وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والكلام والثنوية اثبتت قديمين على سبيل الاختلاف يقولون
احدهما بذات الاخرى احدهما نور والاخر ظلمة ويقولون ان
ما حصل من خير وهو ما تشتهيه النفوس فهو من النور بطبعه
ولا يقدر عندهم على فعل الشر وان ما حصل من الشر وهو ما ينفر عنه
النفوس فهو من الظلمة بطبعها ولا يقدر عندهم على فعل الخير ومنهم
من يقول النور والظلمة حيان ومنهم من يقول النور حي والظلمة موات
عاجز واما المجوس فانهم يقولون بما يعبرون عن احدهما ذات
وهو ذات الباري عندهم وعن الثاني باهرمن وهو الشيطان وبعضهم
اثبت قدم الشيطان مع الباري تعالى وبعضهم قال انه محدث ويقولون
ان كل ما حصل من الخير وهو ما تشتهيه النفوس فهو من
ذات الباري ولا يقدر عندهم على فعل الشر وما حصل من الشرور
وهو ما ينفر عنه النفوس فهو من الشيطان ولا يقدر عندهم
على فعل الخير واما النصارى فعن بما ذهبت في قولها مذهب
الصفاتية وربما ذهبت مذهب الثنوية في اثباتها اكثر من قديم
واحد وعلى ما روي عالم لها ماء على ظاهر ما رووا عنهم جملة لهم
مناقضة لا تقع على شيء من المذاهب وان المحكي عنهم بانهم يقولون

بان الله تعالى جوهر واحد على الحقيقة وانه ثلاثة اقانيم على
الحقيقة ويريدون بذلك ان اقنوم الاب وهو ذات البارئ واقنوم
الابن وهو الكلام وربما رجعوا به الى العلم واقنوم روح القدس
وهو الحياة ويقولون ان الله تعالى اتحد بعيسى عليه السلم فصار له
طبيعتان طبيعة لاهوتية وهي التي كان لاجلها يحيي الموتى ويبرئ الاكمه
والابرص وطبيعة ناسوتية وهي التي شارك فيها سائر الناس
واما الموضع الثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في ابطال كل واحد منهم على انفراده
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ابتداء اما ما يقوله الصفاتية
فقد فرغنا من الكلام عليهم في باب الصفات وسنبين ان شاء الله
ما يبطل قولهم بقدم القرآن والكلام فاما قول الثنوية بقدم
الظلمة والنور فهو باطل لانهما عندنا جسمان وعند بعض الناس
انهما عرضان وقد دللنا على حدوث الاجسام والاعراض فاما قولهم
ان كل واحد منهما لا يقدر على ضد ما يفعله الاخر فهو قول باطل
بما نعلمه في الشاهد من ان الفاعل يقدر على الضدين ولهذا كان يلزمهم
ان لا يوجد الصدق مع الكذب من فاعل واحد وان لا يفعل احد الشي
ثم يعتذر منه وقد علمنا خلاف ذلك فاما قولهم ان النور يصدر منه
الخير دون الشر وان الظلمة يصدر منها الشر دون الخير فهو قول
باطل على اصلهم فان من ضاعت له صرة فيها دنانير وسترتها
الظلمة عنه ثم اشرق النور على رجل من عدوه وظفر به عدوه
وظفر صاحب الصرة بصرته وكل ذلك عند طلوع النور فقد
جعلنا على قولهم الخير والشر وكذلك الظلمة قال الشاعر

وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقال زيد
لا عدا سرى عليهم ودارك فيه ذو الدلال المحجب فاما قول المجوس
ان الشيطان يقدر على فعل الشر ولا يقدر على فعل الخير فان ارادوا
بالشر الالام والموت وسائر ما ينفر عنه النفوس فهو قول باطل
لان جميع ذلك اما اجسام واما اعراض ضرورية ولا يقدر على ذلك
الا الله تعالى على مثل ما تقدم وان ارادوا بالشر القبائح فهو بناء منهم
على ان القدرة لا تتعلق بالضدين وسنبين في باب الاستطاعة بطلان هذا
القول ان شاء الله تعالى فاما ما يقوله النصارى من ان الله تعالى جوهر
واحد على الحقيقة وثلاثة اقانيم على الحقيقة فهو قول فاسد متناقض
لانه يعقل بالسليم لمن كونه واحدا يمنع من قوله ثلاثة اقانيم في ذاته
او معناه اذ الواحد هو الذي لا ينقسم في ذاته ومعناه وكونه ثلاثة
يقتضي كونه منقسما في ذاته ومعناه فلا يكون لما حكي عنهم معنى
يعقل الا متى حمل على مذهب الثنوية من اثبات اكثر من قديم واحد
فاعل او قادر عالم او على مذهب الصفاتية من اثبات اله واحد واثبات
صفات له قديمة وما نذكره في الدلالة على انه لا ثاني لله تعالى شاركه
في القدم ياتي على الجميع مما حكاه من هذه الاقاويل بالنقض
والابطال فاما تسميتهم للقديم بانه اب وللعلم او الكلام بانه
ابن فهو غير معقول لان المعقول من لفظة الاب في اللغة العربية
هو من خلق الابن من مائه والمعقول منها في الشريعة هو من
ولد الولد على فراشه والمفهوم من لفظة الابن في اللغة هو من
خلق من ماء غيره وفي الشريعة هو من ولد على فراش
صحيح متكامل شروط الصحة فبطل تسميتهم للقديم بانه اب

وللعلماء الكلام بانه اتحد واما قولهم بالاتحاد فلا يخلو اما
ان يريدوا به الحلول او ان ذاتيهما صارتا ذاتا واحدة وان ارادتهما
واحدة وان ما شاءه كل واحد منهما شاءه الاخر وهذه
الاقاويل كلها باطلة اما الحلول فقد بينا انه لا يجوز على الله تعالى
في محل لنفي التشبيه واما ان الذاتين لا يجوز ان يصيرا ذاتا
واحدة فقد تقدم في ابطال قول الفلاسفة في اول هذا الكتاب
واما انه لا يجوز ان يكون ارادتهما واحدة فلانها لا توجب الاشتراك
الاختصاص وارادة الباري متى كانت موجودة لا في محل كانت
قد اختصت به على ابلغ الوجوه من الاختصاص في حقه تعالى اذ لا يعقل
في حقه اختصاص ابلغ من ذلك وهو الحلول في حقه فبطل قولهم
ان ارادتهما واحدة ولا يجوز ان يريد كل واحد منهما كل ما
يريده الاخر لان الباري تعالى قد يريد اشياء لا يريدها عيسى عليه السلام
بان لا يكون عالما بها وقد اراد الباري لها او باشياء بها
وقد يريد عيسى عليه السلام لا يجوز من الله تعالى ان يريدها وهي المباحات
من افعاله كالاكل والشرب وما اشبه ذلك فبطل ما يقوله النصارى
من الاتحاد واذ قد فرغنا من ابطال اقوالهم فلنرجع الى الدلالة
على صحة ما ذهبنا اليه من ان الله تعالى واحد لا ثاني له يشاركه
في القدم والالهية وهو الموضع الثاني واذا اردنا ذلك تكلمنا في
موضعين احدهما انه لا ثاني لله تعالى يشاركه في القدم
والثاني انه لا ثاني له يشاركه في الالهية اما الموضع
فالذي يدل عليه انه تعالى لو كان معه قديم ثان لوجب ان يشاركه
في صفته الاخص التي اقتضت كونه قديما موجودا لم يزل وذلك
لا يجوز اما انه اول فلانه يكون عند مشاركته في مقتضى صفته

الاخص وهو كونه قديما ولما اشترك في المقتضى على الحد الذي
يكشف عن المقتضي بين لما اشترك في المقتضي ولما بطل كونه
كاشفا عنه ودليلا عليه وذلك لا يجوز واما انه لا يجوز ان يشاركه
مشاركة في صفته الاخص فالذي يدل عليه انه لو شاركه في
صفته الاخص مشاركة لشاركه في سائر مقتضياتها من كونه
قادرا على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت
على ما لا نهاية له ومن كونه عالما بجميع اعيان المعلومات وحيا
لم يزل وذلك لا يجوز اما انه اول فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان صفته
تعالى الاخص تقتضي هذه الصفات بشرط ان يكون موجودا فمتى شاركه
في صفته الاخص وفي الوجود فيما لم يزل وجب ان يشاركه في هذه
الصفات المقتضاة على الحد الذي استحقها عليه لئن لما اشترك في
المقتضي الذي يقتضي يوجب الاشتراك في المقتضى ولما بطل كونه
مقتضيا له واما ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه
لو شاركه مشاركة في كونه قادرا عالما لوجب ان يكون قادرا على
اعيان مقدورات الباري وذلك لا يجوز اما انه اول فلان الباري تعالى
اذا وجب ان يكون قادرا على اعيان مقدوراته لاختصاصه بالصفة
الاخص التي هي ذاته تعالى ومتى شاركه غيره فيها وجب ان
يشاركه في مقتضاه وهو كونه قادرا على تلك الاعيان واما
ان ذلك لا يجوز فلانه يؤدي الى مقدور بين قادرين ومقدور بين
قادرين محال كما تقدم الوجه الثاني انه لو شاركه مشاركة
في كونه قادرا عالما حيا لذاته لوجب ان يصح بينهما التمانع
وذلك لا يجوز اما انه كان يصح بينهما التمانع فلان كل قادرين
يصح بينهما الاختلاف في الدواعي لانه المرجع بصحة التمانع ان

ان يوجد من جهة احدهما بدلا مما يوجد من جهة الآخر وقد
ثبت ان كل واحد من القادرين يتعلق بكونه قادرا بالضدين
كالحركة والسكون والعلم والجهل والارادة والكراهة وغير
ذلك فوجب ان يصح من كل واحد من القادرين ايجاد كل واحد
من الضدين بدلا من صاحبه ولا يبطل كونه قادرا عليه ولم
ينفصل حاله من حال العاجز بل كان هذا في القدم من لوازم لانه
اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع اجناس المقدورات
ومن كل جنس في كل وقت على ما لا نهاية له وجب ان يصح من كل
واحد منهما احداث ضد ما يريد الآخر احداثه لان المتضادات
داخلة في جملة اجناس المقدورات وليس لنا يعني بامكان
التمانع الا ذلك واما ان التمانع بينهما لا يكون فالذي يدل على
انه لو كان ممكنا ثم قدرنا حصول الممكن وهو احدهما حاول
تحريك جسم عند ما حاول الآخر تسكينه او حاول ايجاده عند
ما حاول الآخر تفريقه او حاول احدهما ارادة امر حاول
في حال ما حاول الآخر ايجاد كراهته لم يخل الحال من امور
ثلاثة اما ان يحصل ما حاوله كل واحد منهما فيكون الجسم
متحركا ساكنا في حالة واحدة معا ويكون مريدا كارها
لشيء واحد معا وذلك محال واما ان يتعذر ما حاوله كل منهما
فيكونا عاجزين متناهيي المقدور وذلك محال بل يجب
هما قادرين لما هما عليه من صفتيهما الذاتيتين وخروج
الموصوف عن صفة ذاته وما هو مقتضى عنها من غير
شرط يتجدد محال واما ان يتعذر ما حاوله احدهما
ويحصل ما حاوله الآخر وذلك محال لانهما على سواء في كونهما

قادرين على ما لا نهاية له من كل جنس في كل وقت فليس احدهما
بحصول ذلك ولا بتعذره اولى من الآخر فثبت ان هذه المحالات انما لزمت من القول
بالقديم الثاني فيجب ان يكون محالا لانه ما لزم الا المحال فهو محال فثبت
المقصود الاول وهو انه تعالى لا ثاني معه يشاركه في الالهية والذي يدل
عليه انه لو كان معه اله آخر لوجب ان يشاركه في كونه قادرا
على جميع اجناس المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل شيء وذلك
لا يجوز اما انه كان يجب ان يشاركه في هذه الاوصاف فلان الاله
هو من تحق له العبادة ولا تحق الا لمن كان مختصا بما قدمنا ذكره من هذه
الاوصاف اما ان الاله هو من تحق له العبادة فالذي يدل عليه وجهان
احدهما انه لا يجوز ان يثبت احد اللفظين وينفي الآخر فلا يجوز ان
يقول قائل هو اله وليس تحق له العبادة او تحق له العبادة وليس باله
بل يعد من قال ذلك مناقضا جاريا مجرى من يقول هو اله وليس ذلك
باله او تحق له العبادة وليس تحق له العبادة الوجه الثاني ان اهل
اللغة قد سموا الاصنام آلهة لما اعتقدوا فيها انها تحق لها العبادة
فقد اصابوا في تسميتهم لمن تحق له العبادة بانه اله واخطأوا في اعتقادهم
ان الاصنام تحق لها العبادة فثبت ان الاله من تحق له العبادة واما
انه لن يكون يستحق العبادة الا متى كان مختصا بالاوصاف التي
قدمنا ذكرها فلان العبادة لا تستحق عالما بجميع المعلومات غنيا
عن كل شيء اما ان العبادة لا تستحق الا على اصول النعم فلان العبادة
هي غاية الخضوع والتذلل والتعظيم للمعبود وهي مأخوذة من قولهم
طريق معبد اي مذلل بكثرة المشي فيه ولن يستحق التعظيم الذي هو
غاية التعظيم الا المنعم بالنعم ولا كان تعظيما لمن لا يستحق التعظيم واما

انه تابع اصول النعم لا يمكن كان مختصا بالاوصاف التي قدمنا
ذكرها ولان اصول النعم التي لولاها لما صح الانتفاع بشيء من الاشياء هي
خلق الحي وخلق حياته وشهوته وتمكينه من المشتهى واكمال
العقل الذي يميز به بين القبيح والحسن وهذه الامور لا يقدر عليها الا
من كان قادرا لذاته ولا يستحيل على هذه الامور السهو والغفلة
الا من كانت نعمة وخلصت عما يحبطها من الاساءات ولا يستحق ذلك
الا من هو عالم بكل شيء وغني عن كل شيء حتى يكون داعي الى
الاخلال بالغير وحتى لا يفعل شيئا من القبيح واما انه لا يجوز ان يكون
مع الله عز وجل من هو مختص بهذه الاوصاف لانه كان يكون واجبا
وليس يلزم ما ذكرناه من المحالات المذكورة في تقدير التمانع فيما
انه تعالى واحد لا ثاني له يشاركه في القدم ولا هاهنا جاز ان يقال فيما
انكرتم ان يكون معه قديم ثان على مثل صفاته فيكون كل واحد منهما
حكيما لا يفعل الا الحكمة والصواب فمتى اراد احدهما احداث
شيء لم يرد الآخر احداث ضده لعلمه بان فعل صاحبه حكمة وصواب
وانه لا يليق بالحكيم ان يفعل الا الحكمة والصواب فمتى جوزتم ذلك
لم يصح ما ذكرتموه من تقدير الممانعة قلنا عن هذا جوابان احدهما
ان اثباتنا الدلالة على تقدير التمانع دون وقوعه وذلك لا يفتقر الى
كونهما قادرين فقط فمتى كانا قادرين صح تقدير الممانعة
بينهما وحصل منه غرضنا وهو القول بعجز احدهما لان التقدير
يصح هذا السائل ينكشف عنه التحقيق لما نريد ان يقال لو قال قائل
زيد لا يستند لصرعه فانا نعلم بهذا التقدير ان احدهما اقدر من
الآخر وان لم تقع المصارعة بينهما كذلك في مسألتنا فاما
ما ذكره السائل من حكمتهما فالحكمة لا تمنع من تقدير

التمانع وانما يمنع من وقوعه وذكر لا يستند ولا يحتاج الى اثباته في
مسألتنا هذه لان وقوعه لا يقتضي اثبات الثاني الذي اقمنا الدلالة
على نفيه والجواب الثاني ان كونهما حكيمين لا يمنع مما ذكرناه من دلالة
التمانع وهو الكشف عن عجز احدهما لانه لا يمتنع ان يتساوى فعلان
في باب الحكمة وان كانا ضدين في الجنس كالسواد والبياض فلو قدرنا
ان احد القديمين القادرين لذاتهما اراد احداث السواد في الجسم في حال
ما اراد الآخر احداث ضده الذي هو البياض فيه لعلم كل واحد
منهما بان ما دعاه الداعي اليه من ذلك حكمة وصواب لم يخل الحال
من الثلاثة الاقسام التي قدمنا ذكرها وفي ذلك ما نرومه من
الكشف عن عجز احدهما لا محالة فبطل ما اورده السائل واثبات
الله تعالى واحدا لا ثاني له يشاركه في القدم والالهية وقد ورد
القرآن الكريم بما يدل على ذلك فمن ذلك ما يدل على صحة الاستدلال
بدليل التمانع ومنه ما يدل بصريحه على الوحدانية اما ما يدل على
الاستدلال بطريق التمانع فقول الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا
الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون وقوله تعالى ما اتخذ
الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا
بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون ولا اشكال ان الفساد والمغالبة
لا تتصور الا متى وقعت الممانعة التي قدرناها وبينا وجهها واما ما
يدل بصريحه على الوحدانية فكثير منها قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي
القيوم وقوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله الى
غير ذلك من الآيات التي ينطق ظاهرها بالتوحيد للتصريح فعلى هذه
الطريقة يجري الكلام في مسائل التوحيد وهو الفصل الاول واما
الفصل الثاني مما يتضمنه الكتاب وهو الكلام في العدل فالكلام منه

تقع واربعة مواضع احدها في حقيقة العدل والثاني في قسمة مسائله
والثالث في ترتيبها والرابع في الدليل على صحة ما نذهب اليه في كل
مسألة منها اما الموضع الاول فاعلم ان العدل في اللغة مصدر تقول
عدل يعدل عدلا وقد يذكر في اصل اللغة ويراد به الفعل وهو توفير
حق الغير واستيفاء الحق منه كما ان هذا الحد يتناول الافعال دون
التروك واذا اردنا ان نأتي بحقيقة تجمع الافعال والتروك قلنا هو
انصاف الغير بفعل ما يجب له او يستحق عليه او بترك ما لا يستحق عليه
وقد يذكر في عرف اللغة ويراد به الفاعل لهذا الفعل الذي
ذكرناه فان اهل اللغة يسمون الفاعل باسم فعله على طريق المبالغة
تقول فلان رضا وفلان عدل اذا اكثر من فعل ذلك قال الشاعر
فهم رضا وهم عدل واما في اصطلاح المتكلمين فقد يذكر العدل
ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل فاذا ذكر واريد به الفعل
فهو العلم بتنزيه الله تعالى عن القبح وعن الاخلال بالواجب وبان افعاله
كلها حسنة ولا بد من جميع ذلك لان من قال ان الله سبحانه يفعل القبح
لم يكن قائلا بالعدل ومن قال انه سبحانه يخل بالواجب لا يكون قائلا بالعدل
ومن قال ان افعاله سبحانه لا تكون حسنة ولا قبيحة لا يكون قائلا بالعدل
لان العدل من حقه ان يستحق عليه الثواب كالتوحيد ولا شك ان هذه
الا ولكان لا اعتقاد لمعتقدها جهلا قبيحا على ما سنبين فالعدل هو العلم
لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وان افعاله كلها حسنة وما هذا حاله
لا يستحق عليه الثواب او يستحق عليه العقاب فان قيل فيلزم في
المقلد في التوحيد والعدل ان لا يكون قائلا بالتوحيد والعدل لان
التقليد قبيح منهي عنه قلنا كذلك نقول ولذلك لا نقول ان الموحد
والعدلي احدنا والتقليد في ذلك قبيح وقد تقدم بيان ما يدل على ذلك
واذا ذكر واريد به الفاعل في اصطلاح المتكلمين فهو الذي لا

يفعل القبيح ولا يخل بما يجب في الحكمة وافعاله كلها حسنة فاذا
قيل فلان يقول بالعدل فالمراد انه يقول ان الله تعالى ويعتقد انه كذلك
واما الموضع الثاني في قسمة مسائله فهي تنقسم الى قسمين اثبات ونفي وقد
قدمنا تفصيل ذلك في اول هذا الكتاب واما الموضع الثالث في ترتيبها
فيجب تقديم منها مسائل النفي لانها ادلة على مسائل الاثبات على ما ياتي
تفصيل ذلك في اثناء المسائل واما الموضع الرابع في الدليل على صحة
ما نذهب اليه في كل واحد منها فقد بينا انه يجب الدلالة بانه تعالى
لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وان افعاله كلها حسنة وهذا هو
مذهبنا والخلاف في ذلك مع المجبرة فانهم يقولون ان الله سبحانه هو
المحدث للفواحش والمعاصي ولا محدث لها عندهم ولا فاعل لها الا
الله وحده تعالى عن قولهم علوا كبيرا وقبل الشروع في ابطال قولهم
وتصحيح قولنا نتكلم في مقدمة لابد منها في الكلام منها تقع في اربعة مواضع
احدها في حقائق الالفاظ التي تقدم ذكرها وقسمتها وحصرها والثاني
في ان الافعال ما يقع قبيحا وحسنا وقبحه من جهة العقل وان لم
يرد شرع بذلك والثالث في بيان الوجه الذي لاجله حسن الحسن وقبح
القبيح والرابع في الدليل على ان الله تعالى قادر على ما لو فعله لكان
قبيحا اما الموضع الاول في حقائق الالفاظ اما القبيح فله حدان حقيقي
ورسمي اما حده الحقيقي فهو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله
وحده الرسمي هو ما اذا اقدم عليه بانفراده كان له حظ في استحقاق الذم
والمراد بذلك ان الفعل حاصل على وجه لو كان فاعله عالما به او متمكنا
من العلم به ولم يكن ملجأ اليه ولم يكن له من الحسنات ما يسقط الذم
المستحق في حسن المدح المستحق بها لحسن ذمه لاجل وقوعه منه على
ذلك الوجه واما الحسن فله حدان حقيقي ورسمي فحده الحقيقي هو ما له

للمكلف من الاحتراز منه ان يفعله وحده الرسمي هو ما يثبت
للاقدام عليه تاثير في استحقاق الذم والمراد بذلك انه حاصل على
وجه لو كان فاعله عالما به لما احسن ذمه على وجه من الوجوه
واما الواجب فله حدان حقيقي ورسمي اما حده الحقيقي فهو ما يستحق
التارك عليه للاخلال به على بعض الوجوه وحده الرسمي هو ما
اذا لم يفعله التارك عليه استحق الذم على بعض الوجوه واحترزنا
بقولنا على بعض الوجوه عما له بدل من الواجبات يقوم مقامه
كالكفارات الثلاث فانها كلها واجبة على سبيل التخيير فمتى
ترك اثنين منها وفعل الثالثة لم يستحق بذلك ذما لانه تركهما الى ما
يقوم مقامهما في وجه الصلاح ولكنه يستحق بالاخلال بهما الذم
على بعض الوجوه وهو ان يخل بهما وبما يقوم مقامهما واحترزنا
بذلك ايضا من صغائر الانبياء عليهم السلام كاخلال آدم عليه السلام
بالامتناع لا لعين الشجرة التي حرمت عليه على حسنها وكان ذلك
واجبا عليه ولم يستحق بالاخلال به ذما لان له في الجنات ما يسقط
هذا الذم في حق المرء المستحق بها ولكنه يستحق بذلك الذم على
بعض الوجوه وهو ان لا يكون له من الحسنات ما يوفي عليه فان قيل
ماذكرتموه في حد الواجب ينتقض عليكم بهرب الملجأ من السبع
فانه غير واجب عليه ولو اخل به لاستحق الذم والمخالص لكم
من الانتقاض له ان يشترطوا في الحد ما ذكره الشيخ ابو رشيد
فانه قال الواجب هو ما يستحق بفعله المدح ويستحق الذم بتركه على
بعض الوجوه فلا يلزم على ذلك فعل الملجأ لانه لا يستحق المدح قلنا
لا نسلم ان هرب الملجأ غير واجب عليه بل يركب العقول بوجوبه
وانما لم يستحق المدح بذلك لانه لم يفعله لوجوبه ولا لوجه وجوبه
بل فعله للالجاء فسلم حد ما ذكرناه من الانتقاض من دون

ما ذكره من اشتراط استحقاق المدح به لان الحد لا يكون الا بذكر صفة
الابانة يتميز المحدود من غيره لان الغرض به الابانة والواجب لا
يتميز من غيره باستحقاق المدح به لان المندوب يشاركه في ذلك
فلم يحتج الى ما ذكره فهذا هو الكلام في حقائق هذه الالفاظ
واما قسمتها وحصرها اما القبيح فانه لا ينقسم في نفسه وانما ينقسم
باعتبار الطريق التي بها يعرف قبحه فيقال قبيح عقلي ويراد به ان قبحه
يعلم من جهة العقل وان لم يرد الشرع به كالظلم والكذب وكفر
النعم وما اشبه ذلك ويقال قبيح شرعي ويراد به ان قبحه لا يعلم الا من
جهة الشرع كالزنا وشرب الخمر وما اشبه ذلك واما الحسن فهو ينقسم
الى قسمين احدهما له صفة زائدة على حسنه فينقسم الى قسمين احدهما
له صفة زائدة على حسنه والاخر لا يكون كذلك فما ليس له صفة
زائدة على حسنه ينقسم الى قسمين احدهما يمدح تاركه على فعله على
الاطلاق وهو المكروه والاخر لا يمدح تاركه على فعله على الاطلاق
وهو المباح والذي له صفة زائدة على حسنه ينقسم الى قسمين احدهما
للاخلال به تاثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه والاخر لا يكون
كذلك فالاول هو الواجب والثاني المندوب وفائدة قولنا ان له صفة
زائدة على حسنه انه يستحق المدح بفعله والدليل على حصرها فيما ذكرنا
ان القسمة فيها دائرة بين نفي واثبات فلا يكون دخول متوسط بينهما
وبيان ذلك انا نقول الفعل لا يخلو اما ان يكون للقادر عليه ان يفعله
او لا يكون له ان يفعله فان لم يكن له ان يفعله فهو القبيح وان كان له
ان يفعله فهو الحسن ثم لا يخلو اما ان يكون له صفة زائدة على حسنه او لا
يكون له صفة زائدة على حسنه فان كانت له صفة زائدة على حسنه
وهي استحقاق المدح بفعله على بعض الوجوه فلا يخلو اما ان يكون للاخلال
به تاثير في استحقاق الذم على بعض الوجوه او لا يكون للاخلال به تاثير

في ذلك فالاول الواجب والثاني المندوب وان لم يكن له صفة زائدة
على حسنه فلا يخلو اما ان يستحق بتركه على فعله على الاطلاق
او لا يستحق بتركه على فعله على الاطلاق فالاول هو المكروه والثاني
المباح. واما الموضع الثاني في ان الافعال ما يعلم حسنه وقبحه من جهة
العقل وان لم يرد شرع بذلك وهذا هو مذهبنا والخلاف في ذلك
مع الاشعرية ومن قال بقولهم فانهم يقولون لا مجال للعقل في العلم بقبح
القبائح وحسن المحسنات وانما العلم بذلك بالشرع والدليل على صحة ما
ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه اما ان العقل يقضي بحسن بعض
والذي يدل عليه وجوه منها ان العقلاء يعلمون بفطر عقولهم حسن
ارشاد الضال عن الطريق وحسن التفضل على الغير وسيركن في ذلك
للعلم الملحد والموحد ومنها ان العقلاء يعلمون وجوب قضاء الدين
ورد الوديعة وشكر المنعم والانصاف من النفس وان لم يرد شرع
بذلك ولذلك يذمون من اخل بها والعقلاء لا يذمون احدا على الاخلال
بفعل الا وذلك الفعل واجب والوجوب زائد على الحسن ومنها
ان العقلاء يستحسنون من النفس الهوا والسرور من ما رحله والغرات
وما اشبههما وان لم يرد شرع بذلك فثبت ان العقل يقضي بحسن
المحسنات واما انه يقضي بقبح المقبحات فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان
العقلاء يعلمون قبح الظلم والكذب وكفر المنعم ويشترك في العلم
بذلك الملحد والموحد وان لم يرد شرع بذلك ولهذا يذمون من
اقدم عليها والعقلاء لا يذمون احدا على الاقدام على فعل الا وذلك
الفعل قبيح الوجه الثاني ان العقلاء متى شاهدوا رجلا يرمي عن ما
مالا يعلق له به كرمية له بالسما فوقه وكذا ما صركه او لبس الكلام الا
لسبب في الا زجر فانهم يقضون بقبح ذلك منه بمعنى ان لا يترك له ان يفعل

فلاحظوا الشريعة ونواهيها بالبال لا العقلون ذكر بالشريعة
وبعد ذلك من يعوس ساد لو فرضنا رفع اوامر الشريعة ونواهيها
عن اعتقادنا وحدهم لا يعرف الشرائع كالبراهمة والملحدة يستقبحون
ذلك منه كما يستقبحه نحن واستقبحوا بيع درهم بدرهمين كما لا
نستقبحه نحن لو فرضنا نفي الشريعة ونحن نعلم باضطرار انه لو لم يكن
شريعة ولا امر ولا نهي لم يكن استقباحنا ذم الا تاركي السما
فوقه ولا الارض تحته جائز بأجزى استقباحا لبيع درهم بدرهمين
لكنا نعلم انا نستقبح الاول دون الثاني فبطل قولهم ان العقل
لا يقضي بذلك ثم يقال لهم بماذا عرفتم ان العقل لا يقضي بحسن المحسنات
ولا بقبح المقبحات بالعقل ام بالشرع فقيل لهم فبماذا عرفتم الشرع
وحسنه فان قالوا بالعقل بطل انما قولهم ان العقل لا يقضي بذلك
وان قالوا بالشرع اذا ذلك الى تسلسل بما لا نهاية له وذلك محال
وبعد فانا نقول لهم انه ليس في الشرع ما يمنع من العلم بحسن المحسنات
وقبح المقبحات بل قد ورد الشرع بالاحتجاج على اهل العقول بعقولهم
قال الله تعالى ان في ذلك لايات لاولي النهى ما انتم منها اسفاتكم وفيها نعيدكم
ومنها نخرجكم تارة اخرى وقال تعالى هل في ذلك قسم لذي حجر يريد
لذي عقل وقال تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها
الى غير ذلك من الايات التي اوردها الله تعالى محتجا بها على اهل العقول
فبطل ما ذهب اليه المخالف من ان العقل لا يقضي بقبح المقبحات
ولا بحسن المحسنات واما الموضع الثالث في تبيان الوجه الذي لاجله
حسن الحسن وقبح القبيح فمذهبنا ان الافعال انما تحسن لوجوه
تقع عليها نحو كونها احسانا الى الغير او مصلحة في نفسها
او كونها مستحقة وان الافعال انما تقبح لوجوه تقع عليها
نحو كونها ظلما وكذبا وتكليفا لما لا يطاق والخلاف

[illegible] ان العقل لا يقضي بحسن ... [illegible]
والعقل

في ذلك قبح الحسن فانهم يقولون ان القبح انما يقبح لحال ترجع الى
فاعله من كونه مجبرا مربوبا ويقولون ان النهي علة في قبح القبيح
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان الفعل متى كان الجا الى
الغير ويعرى عن سائر وجوه القبح عرف العقلاء حسنه وان عدم كل
امر يشار اليه مما سوى ذلك ومتى علموا ان الم يفعل المصلحة نحو
كونه دفعا للضرر عمن يراه علموه حسنا ومتى علموا انه واقع
بالشهوة علموه حسنا ايضا وان عدم كل امر يشار اليه مما
سوى ذلك فثبت ان الحسن يحسن لوجه يقع عليه وكذلك فان القبح
قبح لما يقع على وجه والدليل على ذلك ان العقلاء متى
علموا ان الفعل ظلم او كذب او تكليف لما لا يطاق او تكليف
الا ان يخلق مثل قوته وكذلك من لا جناح له بالطيران
او ذم للغير على ما لا يتعلق له به كذم الانسان لبعد السما فوقه
وكثرة مرجحة فانهم يعلمون قبح هذه الافعال لاجل وقوعها على
هذه الوجوه لم يعلموا قبحها فاذا انكر القبح بدوران مع هذه الوجوه
نفيا واثباتا عرفنا انها هي الموثرة فيه لان العلة هي ما يثبت الحكم
بثبوتها ويزول بزوالها اذا لم يكن هناك ما يتعلق الحكم به اولا
ولا شك انه ليس هاهنا وجه اولى من كون الفعل ظلما او كذبا
او تكليفا لما لا يطاق يتعلق القبح به لانا قد بينا ان العقلاء
يعلمون قبح الفعل متى وقع على الوجه الذي قد بينا ذكره وان
عدم كل امر يشار اليه فلو كان هاهنا امر يمكن تعليق الحكم
الذي هو القبح به لكان يجوز ان يحصل الفعل ظلما او كذبا
او تكليفا لما لا يطاق او ذما للغير على ما لا يتعلق له به ولا
يكون قبيحا لما ان يحصل ذلك الامر الذي يدعى انه موثر في القبح

ومعلوم خلاف ذلك فان العقلاء متى علموا قبح ما قدمنا من هذه
الافعال ملحدهم وموحدهم فكل ما ادى الى نقض هذه العلوم وجب
بطلانه واما قولهم ان القبح يقبح لكون فاعله مجبرا مربوبا فهو قول
باطل لانه كان يجب ان يكون جميع افعال العبد قبيحة لاجل هذه
العلة وقد عرفنا انقسامها الى الحسن والقبح فلم يصح قولهم وكذلك
فلا يصح قولهم ان القبح يقبح لاجل النهي لوجوه احدها ان النهي لو كان
موثرا في ذلك لما اختلف حاله في كونه موثرا في القبح بحسب اختلاف
الفاعلين لان الموثرات لا يختلف حالها في التاثير بحسب اختلاف الفاعلين
الا ترى ان الحركة والسكون لا يختلف حالهما في كونهما موثرين
في كون الجوهر متحركا او ساكنا بحسب اختلاف الفاعلين ولو كان
النهي موثرا في القبح لوجب اذا نهى احدنا عن العدل والانصاف وسائر
المحسنات ان يكون قبيحة لاجل النهي وذلك باطل ومنها ان النهي
لو كان موثرا في القبح لوجب لو نهى الله عن التوحيد والعدل ان يكونا
قبيحين ومعلوم خلاف ذلك ومنها ان القبح لو كان انما يقبح لاجل
النهي لا لاجل امر سواه لوجب لو لم ينه الله سبحانه عن خلق الظلم والعبث
والكذب وسائر القبائح ان لا يقبح منه ذلك لانه لا ناهي عنه والقوم
لا يجوزون ذلك لانهم يقولون لو تفرد الله تعالى بفعل القبح لكان قبيحا
منه فبطل قولهم ان القبح يقبح لاجل النهي وثبت ان النهي اذا ورد من
جهة الحكيم سبحانه عن بعض الاشيا عرفنا به ان ذلك الفعل المنهي عنه
واقع على الوجه الذي لاجله يقبح لان الحكيم لا يحسن منه ان ينهى عن
الحسن لتقدم علمنا بحكمته امنا من ان يكون نهيه على ذلك نهيا عن
الحسن وهذا الموضع الثالث وهو الكلام في الوجه الذي لاجله
حسن الحسن وقبح القبيح واما الموضع الرابع وهو ان الله تعالى

قادر على ما لو فعله لكان قبيحا فهذا هو مذهبنا والخلاف
في ذلك مع النظام ومن تبعه نحو علي الاسواري وابي عثمان
الجاحظ وغيرهما فانهم يقولون ان الله سبحانه غير قادر على
القبيح والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وجوه احدها ما قدمنا
من ان الله سبحانه مؤثر على سبيل الصحة ولا اختيار وانه سبحانه
قادر على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا نهاية
ولا اشكال ان القبائح من جملة اجناس المقدورات فيجب ان يكون قادرا
عليها وثانيها ما قدمنا من ان الله سبحانه قادر على معاقبة العاصي
المستحق للعقاب بلا خلاف لمن ذكرنا حسن ومعلوم انه اذا تاب
خرج عن استحقاقه للعقاب فلا يجوز ان يكون توبته مخرجة للقديم
عن كونه قادرا على ما كان قادرا عليه من تعذيبه قبل التوبة
لانه لا علقة بين توبته التي هي الندم والعزم في القلب وبين فعل
الالم به ولا يجوز ان يؤثر في خروجه عن كونه مقدورا له تعالى
ان توبته لا تؤثر في خروجنا عن كوننا قادرين على ذمه ولعنه
واذا كان مع ان هذه الصفة ثابتة لنا على سبيل الجواز فان لا تؤثر
في خروجه تعالى عن كونه قادرا على تعذيبه بعد توبته لانها ثابتة
له تعالى على سبيل الوجوب اولى واحرى الوجه الثالث انه تعالى
قادر على فعل الكذب والكذب قبيح اما انه قادر على فعل الكذب
فلانه قادر على ان يقول العالم ليس بقديم واذا قدر على ذلك كان
قادرا على ان يقول العالم قديم اما انه قادر على ان يقول العالم ليس
بقديم فلان هذا صدق وحسن ولا شبهة في كونه قادرا على الصدق
الحسن واما انه اذا قدر على ان يقول العالم ليس بقديم قدر على
ان يقول العالم قديم فلان من قدر على قول القائل العالم ليس بقديم هو قوله العالم

98

قديم وزيادة لفظة ليس وكل من قدر على جملة من الافعال قدر
على افرادها بعضها من بعض اذا لم يكن بعضها محتاجا الى بعض ومعلوم
ان قول القائل العالم قديم ليس بمحتاج الى لفظة ليس كحاجة العرض الى
الجوهر بل لا بد ان هذه الكلمات يعقل دون لفظة ليس فثبت انه
تعالى قادر على ان يقول العالم قديم واما ان ذلك كذب فلان حقيقة
الكذب هو الخبر الذي يكون مخبره او ما جرى مجرى مخبره لا على ما
هو به ولا اشكال ان هذه الحقيقة ثابتة في قول القائل العالم قديم لانا قد
دللنا على حدوثه فثبت انه تعالى قادر على الكذب واما ان الكذب قبيح
معلوم ضرورة ولهذا اشترك في العلم بقبحه الملحد والموحد واما
في كونه كذلك على ما تقدم بيانه فثبت ان الله تعالى قادر على القبيح
واحتج من منع من كونه تعالى قادرا على القبيح بانه لو كان قادرا عليه
لصح تقديره ووقوعه منه ولو وقع لم يخل اما ان يدل على جهله وحاجته
وذلك محال لانه قد ثبت كونه دلالة في الشاهد على ذلك والدلالة لا
تختلف شاهدا وغائبا او لا يقتضي كونها دلالة او يدل ولا يدل معا وذلك
محال لانه اجتماع النفي والاثبات محال او يخرج عن ان يدل ولا يدل معا
وذلك محال لانه لا متوسط بين النفي والاثبات فاذا ادى القول بصحة
وقوع القبيح منه تعالى الى هذه المحالات وجب بطلانه واذا لم يصح وقوعه
منه بطل كونه قادرا عليه والجواب عن هذه الشبهة من وجهين
احدهما ان التقدير ههنا قد كشف عن ابديتها كما كشف عنه التحقيق
وكل مثله كشف التقدير منها عن ابديتها كما كشف عنه التحقيق
ولان التحقيق فيها هو صحة وقوع القبيح منه وهو لا يكشف الا
عن كونه قادرا عليه فقط والتقدير الذي هو الوقوع يكشف عن

كونه قادرا عليه اذ لا يقع منه ما لا يقدر عليه ويكشف عن كونه
جاهلا ومحتاجا اذ لا يقع ذلك الا ممن كان جاهلا محتاجا
واما ان كل مثله كشف التقدير فيها عن ان زيد مما يكشف
عنه التحقيق فان التقدير فيها لا يصح والذي يدل عليه ان الغرض
بالتقدير هو ابطال التحقيق ومتى كان كذلك لم يحصل للخصم عرضه
من ابطال التحقيق الذي هو صحة وقوع القبح منه تعالى كان عرضه
بذلك ابطال ما يبنى على هذا التحقيق وهو كونه قادرا على القبح
بل يزيد ذلك تاكيدا وكشف التقدير الذي هو وقوع القبح منه
تعالى لو وقع عن كونه جاهلا ومحتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
لا يقدح في التحقيق الذي هو صحة وقوع القبح منه عن بيانه
واذا لم يزل لم يزل ما ينبني عليه وهو كونه قادرا على القبح لانه
لا تعلق بين كونه جاهلا ومحتاجا وبين كون القادر قادرا
لان ذلك من قبيل الدواعي ولهذا قد يقع القبح في الشاهد لا لاجل ما
ذكرنا من الدواعي ولا يكشف ذلك عن كون فاعله غير قادر
عليه بل لو لم يكن قادرا عليه لما اوقعه واذا صح ذلك كله
وقد علمنا ان الحاجة والجهل مستحيلان على الله تعالى وذلك بما دلاله
على كونه قادرا على القبح لم يكمل السائل عرضه بتقدير وقوعه
منه وهو المنع من كونه قادرا على القبح لاجل كشفه عن كونه
جاهلا ومحتاجا لفقد التعلق بين كونه جاهلا ومحتاجا
وبين كونه قادرا على القبح ولا يتم تقديره عليهما والحال هذه
ولذلك قلنا ان التقدير في هذا الباب لا يصح الوجه الثاني
ان تقدير وقوع القبح من البارئ تعالى يتضمن للمحال بالجائز

وذلك لا يجوز اما انه يتضمن للمحال بالجائز فلان كونه تعالى جاهلا
ومحتاجا محال على ما تقدم بيان ذلك في هذا الكتاب وكونه فاعلا
للقبيح صحيح في القدرة على ما تقدم بيانه فالقول بانه لو وقع منه لدل
على كونه جاهلا ومحتاجا يتضمن للمحال بالجائز وتعليقه به واما
ان تضمن المحال بالجائز لا يجوز فلانه يؤدي الى خروج المحال عن كونه
محالا وما هذا حاله لا يصح لانا نعلم انه لا يصح قول القائل لو دخل زيد الدار
لانقلب السواد بياضا لما كان دخوله الدار ممكنا وانقلاب السواد
بياضا محالا والممكن لا يلزم منه المحال فكذلك ما ذكره السائل
فبطل ما اورده وصح على انه تعالى قادر على ما لو فعله لكان قبيحا
واذا قد تقرر ما ذكرناه في هذه المقدمة فلنرجع الى صحة مذهبنا
الذي هو اصل هذه المسئلة واذا اردنا ذكر الدلالة على ذلك فنقول
احدها انه تعالى لا يفعل القبيح والثاني انه لا يخل بالواجب والثالث ان افعاله
كلها حسنة اما الفصل الاول فالذي يدل عليه انه تعالى عالم بقبح القبائح
وبانه مستغن عنها والذي يدل عليه هو ما بينا من انه تعالى عالم بجميع
المعلومات على كل الوجوه التي يصح ان يعلم عليها وبينا انه تعالى غني عن
كل [illegible] ولا شك ان قبح القبائح من جملة المعلومات فيجب ان يعلم
القبائح عليها وكذلك فاحل المعلومات [illegible] انه تعالى على ما هي عليه من
صفات الكمال ومن جملة صفاته كونه غنيا عن القبائح لا يحتاج
اليها ولا الى غيرها فيجب ان يعلم ذاته كذلك واما ان كل من علم
قبح القبيح وغناه عنه فانه لا يفعله فالذي يدل عليه انه يكون قد
فقد داعيه اليه وحصل صارفه عنه وكل من فقد داعيه
الى الفعل وحصل صارفه عنه فانه لا يفعله اما انه قد فقد داعيه اليه

وخلوص صارفه عنه فلان من علم انه لا يحتاج الى القبيح وقد علم
بانه لا داعي له اليه ومتى علم مع ذلك قبح الفعل كان علمه بذلك
صارفا له عن فعله واما ان كل من فقد داعيه الى الفعل وخلص
صارفه عنه فانه لا يفعله فالذي يدل عليه انه لو وقع منه والحال
هذه لقدح ذلك في كونه مقدورا له ومتعلقا به ولهذا فان
افعال غيرنا والواننا وصورنا لما وجدت مع فقد دواعينا اليها
وخلوص صوارفنا عنها تبينا بذلك انها ليست مقدورة لنا ولا
متعلقة بنا فان قيل فلم حكم على ما قلتموه اذا كان الحكمة
متنفيا عن الجدران لا يفعله لفقد داعيه اليه قلنا انه تعالى
وان لم يكن له اليه داعي الحاجة فله اليه داعي الحكمة وهو علمه
بكونه حسنا واحسانا وحكمة وصوابا وليس كذلك القبيح
فان صارف الحكمة وهو كونه عالما بقبحه يصرفه عنه
وعلمه بغناه عنه يقتضي بانه لا داعي له اليه من جهة الحاجة
وكل من حصل صارفه عن الفعل وفقد داعيه وجب انتفاؤه من
جهته ولما بطل تعلقه به واما الفصل الثاني وهو انه لا يخل
بالواجب فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع اخرها في اعداد
الواجبات التي تجب عليه وتعيينها والدليل على وجوبها
والثاني في بيان الوجه الذي لاجله وجبت والثالث في الدلالة
على انه تعالى لا يخل بها اما الموضع الاول فاعلم ان الواجبات
على الله تعالى ستة وهي التمكين للمكلفين والبيان للمخاطبين
واللطف للمتعبدين والعوض للمولمين وقبول توبة التائبين
والثواب للمطيعين والدليل على وجوب كل واحد منهما

اما التمكين للمكلفين فالذي يدل على وجوبه انه تعالى لو لم يمكن
المكلف مما كلفه بان يكمل عقله ويقدره على ما كلفه لكان
تكليفا لما لا يمكن وقد بينا ان ذلك قبيح وان الله تعالى لا يفعل
القبيح واما البيان للمخاطبين فالمرجع به الى امرين احدهما نصب
الدلالة على ما كلفه من تحصيل العلم به والثاني بيان الخطاب المجمل
فلو لم يفعل الله تعالى ذلك لكان قد كلفه ما لا يعلمه ولا يشك في
قبح ما هذا حاله وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واما اللطف فالمرجع
به الى ان يفعل الله تعالى للمكلف ما يكون معه اقرب الى ما كلفه من فعل
وترك اذ لو لم يفعل له ذلك لكان عائدا على غرضه من تكليفه بالنقض
وذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح على ما تقدم واما العوض للمولمين
فالذي يدل على وجوبه ان المولم يستحق لو لم يعوض من المه ولم يكن الالم
في الحكم كانه من جهته لكان انزاله الالم به ظلما قبيحا وقد بينا
انه تعالى لا يفعل القبيح واما قبول التوبة فالمرجع به الى امرين فعل وترك
واما الفعل فهو اثابة التائبين على فعلهم للتوبة واما الترك فهو ترك
معاقبته على ما تاب منه فلو لم يقبل الله تعالى توبته والحال هذه لكان
ذلك قبيحا لان التوبة جارية مجرى الاعتذار من الاساءة في الشاهد
ولا يشك ان قبول العذر واجب في الشاهد ولهذا قال الشاعر
اذا اعتذر الجاني محا العذر ذنبه وكان الذي لا يقبل العذر جانيا
وكذلك قبولها في الغائب والا كان ذلك قبيحا وقد بينا انه تعالى لا
يفعل القبيح واما الثواب للمطيعين فالذي يدل على وجوبه عليه تعالى
انه لو لم يثب من اطاعه وتجنب معاصيه لكان قد الزمه المشاق
مع امكان جعله عليه من غير مشاق من غير نفع حسن ولا يشك في

فمن ما هذا حاله وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واما الموضع الثاني
وهو في بيان الوجه الذي لاجله وجبت عليه تعالى فهو ما
فعل تعالى من التفضل بالتكليف فاذا لم يستتم حسن هذا التفضل
الا بما قدمنا من الاثابة على هذه الواجبات وجب عليه تعالى فعلها
ولا عاد على حسن التفضل بالنقض لانا نعلم ان من طلب منه
استيداع وديعة فانه لا يجب ذلك عليه وانما يحسن منه فاذا
تفضل بذلك وفعله وجب عليه صيانتها وحفظها وردها عند
المطالبة ولولا ما فعله من التفضل لما وجب ذلك عليه فكذلك
في مسألتنا واما الموضع الثالث في الدليل على انه تعالى لا يخل بها
فهو ان داعيه تعالى متوفر الى فعلها وخالص عن الصوارف وهو
قادر على فعلها وغير ممنوع منه وكل من كان له داع الى
الفعل ولا صارف له عن الحاجة فانه يفعله لا محالة متى كانت
داعيه ملجئا له الى الفعل او صارفا له عن الاخلال به وما
يعلمه انما قلنا ان علمه تعالى بوجوب الواجبات التي قدمنا
ذكرها يدعوه الى فعلها وعلمه بانه غير محتاج الى الاخلال
بها وانه لو اخل بها لاستحق الذم تعالى عن ذلك يقتضي ان لا صارف
له عن فعلها واما الثاني فالذي يدل عليه انه لو لم يفعله مع ما
قدمنا من توفر داعيه اليه وخلوص صارفه عنه لبطل العلة
به وخرج عن كونه مقدورا له فاذا ثبت ان الله سبحانه
عالم بوجوب الواجب وعالم بانه مستغن عن الاخلال به وقادر
عليه وغير ممنوع منه فان المنع عليه سبحانه محال لكونه
قادرا على جميع اجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت

على ما لا نهاية له على ما تقدم بيان ذلك كله وبينا انه تعالى يفعل
الواجب في الحكمة ولا كراهة واما الفصل الثالث وهو ان يعلم ان
افعاله كلها حسنة فالذي يدل عليه انها لو لم تكن حسنة لكانت
قبيحة ولا يجوز ان تكون قبيحة اما انها لو لم تكن حسنة لكانت
قبيحة فالذي يدل عليه هو ما بينا من انه عالم بما يفعله ولا يخلو اما
ان يكون له فعله او لا يكون له فعله فالاول هو الحسن والثاني هو
القبيح على ما تقدم في حقيقتهما واما انها لا يجوز ان تكون قبيحة
فالذي يدل عليه هو ما بينا من انه تعالى لا يفعل القبيح فثبت بهذه الجملة
ان الله تعالى عدل حكيم وانه منزه عن كل ظلم وجور وقبيح
في جملة افعاله والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في كيفية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد بعض ما يتعلق به
المخالف وابطاله اما الموضع الاول فقالت العدلية انا فاعلون
لتصرفاتنا نحو قيامنا وقعودنا وصلاتنا ومعاصينا وطاعتنا
وكذلك يعرف كل عاقل من المسلمين وغيرهم الا المجبرة فانهم لا
يظهرون القول بانا لا نفعل تصرفاتنا وانه لا محدث للكفر والفواحش
الا الله وحده وقال جهم ان الواحد منا غير محدث لتصرفه
ولا مكتسب له وقال الاشعري والنجارية ان الواحد منا وان
لم يكن محدثا لتصرفه فانه مكتسب له وقالوا انه كذلك في افعاله المباشرة
واما المتولدة فقالوا فيها بمثل مقالة جهم والى ذلك ذهب المطرفية
وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان العبد مكتسب
لافعاله المباشرة والمتولدة والله محدثها وخالقها واما

الموضع الثاني في فصل الشروع فيه نتكلم في حقيقة الفعل والفاعل
وذكر افعال العباد على سبيل الجملة اما الفعل فهو ما وجد
من جهة من كان قادرا عليه فعلى هذا اذا عرف حدوثه ولم
تعلقه بالقادر فقد عرفه حادثا ولم تعرفه فعلا لان العلم بكونه
فعلا علم بحدوثه عن قادر فاذا اضيف الى طبع كما تقول اصحاب
الطبائع او الى قدرة موجبة ولم يعلقه بقادر فليس يعرفه فعلا
وحقيقة الفاعل هو من وجد من جهته بعض ما كان قادرا عليه
واما قسمة افعال العباد فهي تنقسم الى قسمين احدهما له صفة زائدة
على حدوثه وصفة حسنه والثاني لا يكون كذلك فالثاني
كالحركة الساهي وما اشبهها وما هذا حاله لا يدخل تحت التكليف
لتعذر الاحتراز منه وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة
حسنه ينقسم الى ما للقادر عليه ان يفعله والى ما ليس للقادر عليه
ان يفعله فالاول هو الحسن والثاني هو القبيح والقبيح لا يدخله قسمة
في نفسه واما تقسيم باعتبار الطريق الى معرفة حكمه فقال قبح
عقلي وقبح شرعي وقد تقدم مثال ذلك في القول بان العدل ٥
والذي للقادر عليه ان يفعله ينقسم الى ما له صفة زائدة على حسنه
والى ما ليس كذلك فالذي ليس له صفة زائدة على حسنه ينقسم
الى ما يمدح بتركه على فعله على الاطلاق والى ما لا يكون
كذلك فالاول هو المكروه والثاني المباح والذي له صفة
زائدة على حسنه ينقسم الى قسمين احدهما للاخلال به تاثير
في استحقاق الذم والثاني لا يكون كذلك فالثاني هو المندوب
والاول هو الواجب وهو ينقسم باعتبار معرفة حكمه
الى قسمين عقلي وشرعي فالعقلي هو ما عرف وجوبه من جهة

العقل والشرعي هو ما لا يعرف وجوبه الا من جهة الشرع وينقسم
باعتبار في نفسه الى قسمين احدهما معين والاخر مخير فيه فالمعين
هو الذي لا يقوم غيره مقامه والمخير هو الذي يقوم غيره مقامه
وينقسم باعتبار الوقت الذي يؤدى فيه الى قسمين احدهما مضيق والاخر
موسع فيه فالمضيق هو الذي لا يجوز لمن وجب عليه تاخيره الى الوقت
الذي اضيف اليه كالصلاة في اخر اوقاتها والموسع هو الذي
يجوز لمن وجب عليه تاخيره عن اول وقته الى اخرها كالصلاة في
اول اوقاتها فانه يجوز لمن وجبت عليه تاخيرها عن اول الوقت الذي
يؤدى فيه الى اخره اذا كان معذورا وان اختلف العلماء في انه هل
يجب عليه العزم على ادائها اذا اخرها فبعضهم ذهب الى انه يجب عليه
العزم على ادائها ولولا ذلك لالحقناها بالنوافل والحاق الفرائض
بالنوافل لا يجوز وذهب بعضهم الى انه لا يجب عليه العزم واما
يجب عليه ادائها عند تضيق الوقت وكان معذورا في تاخيرها قالوا
لانه قد جاز له تاخيرها ولم يرد دليل على وجوب العزم فلم يجب
اما انه لغير دليل وتفصيل ذلك مذكور في كتب الفقه وجميع
ما قدمنا من الواجبات ينقسم باعتبار من وجب عليه الى قسمين
احدهما واجب على الاعيان والاخر واجب على الكفاية فالاول
لا يقوم به بعض المكلفين دون البعض الاخر والثاني يقوم بعض المكلفين
فيه مقام البعض الاخر فهذا هو الكلام في قسم افعال العباد
بحسب هذا الموضع واذ قد تقرر ذلك فلنرجع الى الدلالة
على صحة ما ذهبنا اليه من ان العباد محدثون لافعالهم ولنا
في بيان ذلك طريقان احدهما جملي والاخر تفصيلي فالجملي ان

نقول ان العلم بان الواحد منا محدث لتصرفه على سبيل الجملة ضروري
لان العلم بتعلق الفعل بالفاعل احد علوم العقل ولهذا فان العقلا
يعلمون باضطرار حسن ذم الواحد منا على اساءته كما يعلمون باضطرار
قبح ذمه على لون السما واضاءة الكواكب ولا يجوز ان يعلموا ذلك
باضطرار مع ان العلم به فرع على العلم بكونه فاعلا له وقد
علموا انه فاعل باضطرار ومما يبين ان العلم بذلك ضروري انك
تجد العقلا عند طلبهم الفعل ممن يصح ان يطلبونه طلبت مضطر
الى ان الفعل به يوجد ويحصل وهكذا اخر نفسك اذا طلبت الفعل
من غيرك واذا رايتهم يعنفون ويلومون من لم يفعل الفعل
ويستحقون منه علمت انهم يعلمون علما لا يمكنهم دفعه ان الانسان
يحصل الفعل وبه يحدث فهذه هي الطريقة الجملة واما المفصلة
فهي تتضمن ثلاثة مواضع احدها ان الحالة من احوال الناس في الفعل
تامر او هي كوننا قادرين والثاني ان المتعلق بنا حدوث الفعل دون
سايرا وصافه والثالث ابطال ما ادعاه المخالف من الكسب الذي
لا يعقل اما الاول فقد تقدم بيانه حيث بينا ان الفعل يتعلق بنا
على سبيل الجملة وقد بينا فيما يتنوع من مسايل التوحيد انه لا
تاثير في الفعل من احوال الفاعل سوى كونه قادرا حيث بينا ان
كون القادر قادرا لا يتعدى في تاثيره طريقة الايجاد واما
الثاني فالذي يدل عليه وجهان احدهما انه يجب وقوعها بحسب
قصودنا وارادتنا وعلومنا ودواعينا وقدرنا واسبابنا ا
وينفي بحسب كراهتنا وصوارفنا على طريقة واحدة مع
السلامة وكل ما هذا حاله فهو فعلنا اما الاول فالذي يدل

عليه وجهان ما نعلمه من ان الانسان مع السلامة اذا اراد ان يتحرك
يمنة لم يحصل منه السكون ولا الحركة يسرة واذا اراد ان يخط لم
تقع الكتابة منه واذا اردنا ان نكتب لم تقع منه البنا واذا دعاه
الداعي الى الفعل لم يقع منه فعل اخر يصرفه الصارف عنه لانا نعلم انه اذا
علم ان له في الجلوس منفعة عظيمة وانه اذا قام قتل او احترق بالنار
والحال حال سلامة وليس في مقابلة هذا الداعي صارف فانه لا يجوز ان يترك
الجلوس ويفعل القيام واذا لم يحسن الكتابة البديعة لم تقع منه واذا كان
يحسنها يقصد الى ايقاعها حسنة بديعة فصلت بحسب علمه وقصده
ووقوع
والنايم يكون افعاله بحسب قدرته فثبت انه يحصل ووقوعه بحسب تصرفنا بحسب
احوالنا واما الثاني وهو ان كل ما هذا حاله فهو فعلنا فالذي يدل عليه
انه لو لم يكن فعلا لنا لكان فعلا لغيرنا ولا يجوز ان يكون فعلا لغيرنا
اما اولا ولا بواسطة من ذلك اما انه لا يجوز ان يكون فعلا ا
لغيرنا فالذي يدل عليه انه لو كانت فعلا لغيرنا لادى الى المحال وما ادى
الى المحال فهو محال اما الاول فالذي يدل عليه انها لو كانت فعلا لغيرنا
لصح من الفاعل لها ان يجاز ايقاعها مع ان الصارف صرفنا عنها والداعي
دعانا الى ايقاعها فكان يجوز مع السلامة ومع علمنا انا وقفنا بقعر
البئر والضرر المحض وجلوسنا بعرض النفع المحض ان يقع القيام
وقد علمنا ان ذلك غير جائز واما الثاني وهو ان ما ادى الى المحال
فهو محال فلان صحته تقتضي صحة المحال ويلزمه من ثبوته ثبوت
المحال فبطل ان يكون فعلا لغيرنا الوجه الثاني انه قد ثبت حسن
ذمنا على تصرفنا القبيح وبهيا عنه وحسن مدحنا على فعلنا ا

الحق وامرنا به وسنثني ذمنا على الواننا وصورنا ومدحناه
عليها وامرنا بها ونهينا عنها فلو كانت تصرفاتنا افعالا لغيرنا
فينا كالواننا وصورنا لقبح ذلك فيها كما قبح في الواننا وصورنا
وقد علمنا ضرورة خلاف ذلك فاذا صح ذلك ثبت انا المحدثون
لافعالنا التي تقف على احوالنا وهو حدوثها والذي يتعلق به الامر
والنهي والمدح والذم هو حدوثها دون غيره فيجب ان يكون المتعلق
بنا هو حدوثها دون غيره ومما يبطل قولهم ان الله تعالى لو كان
محدثا لافعال العباد لوجب ان يشتق له منها اسما فيسمى بفعله
للظلم ظالما وبفعله للجور جائرا كما انه لما كان فاعلا للعدل
والاحسان يسمى عادلا ومحسنا ولا شك ان من وصف الله تعالى
بالظلم والجور فقد خرج عن دائرة المسلمين ودخل في زمرة الملحدين
فان قيل انما كفر لاجل اطلاقه لهذه الالفاظ وكل من اطلقها كفره
بل لقوله انه فاعل للظلم والجور ولا يسميه ظالما ولا جائرا قلنا
ان الامة قد اجمعت على كفر من وصف الله تعالى بانه ظالم او جائر
فلا يخلو اما ان يكون كفره لاجل اللفظ او لاجل اللفظ والمعنى
او لاجل المعنى دون اللفظ محال ان يكون كفره لاجل اللفظ
فقط لانه لو كان جاهلا بالعربية ثم قال ان الله تعالى ظالم
او جائر وعلم من مقصوده انه يريد بهذا اللفظ انه تعالى عادل
ومحسن فانه لا يكفر بالاجماع ومحال ان يكون كفره
لاجل اللفظ والمعنى جميعا لانا نعلم انه لو اطلق معنى الظالم والجائر
على الله تعالى بلفظ غير لفظ العربية لكان كافرا بالاجماع
ومحال ان يكون كفره لاجل اللفظ فثبت انه لا عبرة باللفظ لا

وانه انما كفر لاعتقاده معنى الظالم الجائر في حقه سبحانه ولا شك
ان من اعتقد انه تعالى فاعل لكل ظلم وجور وانه لا فاعل سواه فقد
زاد على ذلك وانما امتنع من اطلاق الوصف عليه تاديا بالاسلام وذلك
غير عاصم له من الكفر فان قيل اليس قد ثبت عندكم ان الله تعالى يفعل
السواد في الجسم ولا يسمى اسود ويفعل الحركة في المحل ولا يسمى متحركا
فهلا جاز ان يفعل الظلم والجور ولا يسمى ظالما ولا جائرا قلنا ان بين
الموضعين فرقا لما ذكره المخالف من اسما المحال وليست من اسما الفاعلين
لان الاسود في لغة العرب اسم لمن حله السواد لا لفاعله والمتحرك اسم
لمحل الحركة لا لفاعلها وليس كذلك ما ذكرناه فان ذلك من اسما
الفاعلين لان الظالم في لغتها هو اسم لمن فعل الظلم لا لمن حله بدليل انه لا
يجوز ان يشتق اخر للمظلوم ويسمى بالاخرى ولا يجوز ان يقال هو ظالم
وليس بفاعل للظلم او هو فاعل للظلم وليس بظالم بل يعد من قال ذلك مناقضا
بمنزلة من يقول هو ظالم وليس بظالم وجرى ذلك مجرى الناصر
والضارب فان الضارب اسم لمن فعل الضرب لا لمن حله والشاتم اسم
لمن فعل الشتم لا لمن حله لان الشتم حلاوة اللسان ولا يسمى شاتما والعرب
تجلى في المصر وتسمى ضاربا فظهر الفرق بين الموضعين ولزمهم
ما الزمناهم وبطل بذلك ما يتعلق به المطرفية من قولهم لو كان فعل
العبد يعدوه لكان الظلم اذا وجد في المظلوم يسمى ظالما لانا
قد بينا ان الظالم هو من فعل الظلم لا من حله فثبت الموضع الثاني وهو
ان المتعلق بنا هو حدوث الفعل دون ما سواه واما الموضع الثالث
وهو في ابطال ما ادعاه المخالف من الكسب الذي لا يعقل فاعلم ان المخالف
لما الزم قبح الامر والنهي والمدح والذم من كانت الافعال خلقا لله
تعالى فينا كما يلزمهم قبح الامر والنهي والمدح والذم في الصور والالوان

فرق عند ذلك بين تصرفاتنا وبين الواننا بان تصرفاتنا كسب لنا
والواننا ليست كسبا لنا والجواب عما ذكروه ان يقال لهم
اما ان رجعوا بالكسب الى ذات معلومة على التعيين او الى صفة
او حكم للفعل فان رجعوا به الى ذات قيل لهم تلك الذات هي
شئ خلقه الله او لم يخلقه الله فان قالوا هو شئ خلقه الله فقد جعلوا
الكسب خلقا لله مع الفعل فلا وجه لاضافته الى العبد وان قالوا
هو شئ لم يخلقه الله قيل لهم فقد اثبتم العبد فاعلا محدثا لشئ لم
يخلقه الله وذلك هو المطلوب من الدلالة وان رجعوا بالكسب
الى صفة او حكم للفعل قيل لهم اما ان رجعوا به الى صفات الفعل
واحكامه الواجبة نحو كونه شيئا ومخالفا ومماثلا ومتعلقا بالقدرة
وحركة وسكونا او الى صفاته واحكامه الجائزة نحو حدوث الفعل
وتوابعه المتعلقة بالفاعل ككون الكلام خبرا واستخبارا وكون
الضرب ظلما وغير ذلك فان رجعوا به الى الحدوث وتوابعه الى ذكرنا
فذلك هو المطلوب من الدلالة وان رجعوا الى ما قدمنا من صفاته
واحكامه الواجبة بطل ذلك بوجهين احدهما انها لا تقف على
احوالنا ولا يتعلق بها امر ولا نهي ولا مدح ولا ذم فكيف جعل
ذلك جهة يتعلق بها افعالنا منها وان ارادوا بالكسب امرا سوى
ذلك فهو اشارة الى ما لا يعقل ولا يتعلق الاحكام به وما هذه
سبيله فليس اثباته اولى من نفيه الوجه الثاني ان الكسب لو كان
معقولا وصحت الاشارة اليه فهو عندهم مما يحصل عند خلق
الله سبحانه للفعل والقدرة عليه لا محالة والقدرة عندهم موجبة
لمقدورها وما هذا سبيله لا يقف على احوال العبد بل انما يقف
على خلق الله سبحانه للفعل والقدرة عليه فلو جاز ان يقال بان الكسب

حاصل من جهة العبد والحال هذه لجاز ان يقال بان الالوان والصور حاصلة
من جهته وان يقع الجزاء به من شئ هو حاصل من جهته وان كان
ذلك موجبا عما يفعله الله سبحانه فيه من الفعل ومعلوم خلاف
ذلك فبطل ما يشيرون اليه من الكسب فان قالوا ان الكسب هو ما وقع
بقدرة محدثة او ما حل بقدرة محدثة قيل لهم ما تريدون بقولكم
وقع او حصل فان اردتم به انه حدث بقدرة محدثة فهو الذي
نريد من ان العبد محدث لفعله وان اردتم به انه يكتسب فعين
الكسب سألناكم فكيف تفسرون الشئ بنفسه ونعود فنقول لهم اخبرونا
اذا خلق الله تعالى القبح على مذهبكم ثم اكتسبه العبد فهل قبح
لاجل الخلق فقط او لاجل الكسب فقط او لمجموعهما او قبح لكل
واحد منهما على سبيل البدل فان قالوا انه قبح لاجل الخلق لزمهم ان
يكون الله تعالى قد تفرد بالقبح وهم لا يقولون بذلك ولزمهم ان لا
يقبح من العبد لانه غير خالق له على مذهبهم وان قالوا انه قبح لاجل
الكسب لزمهم ان يقال ان لا يقبح من الله تعالى ارسال الرسل بالدعاء الى
الضلال واظهار المعجز على الكاذبين لانه غير مكتسب وهم لا يقولون
بذلك وان قالوا انه قبح لمجموعهما وجب ان لا يوجد قبح قط لان
الله تعالى خالق القبح على مذهبهم وليس بمكتسب له والعبد مكتسب له
للقبح وليس خالق له وان قالوا انه قبح لكل واحد منهما على سبيل
البدل لزمهم ان يقبح الفعل من الله تعالى كما يقبح من العبد وهم لا
يقولون بذلك فبطل ما يشيرون اليه من الكسب وانما الكسب المعقول
في لغة العرب هو اجتلاب الفعل لطلب نفع يعود على الفاعل او دفع
ضرر عنه ولهذا لا يجوز ان يسمى الله سبحانه مكتسبا لاستحالة

المنافع والمضار عليه سبحانه فاذا افعال العباد انما يتعلق بهم من
هذه الجهة دون ما سواها فثبت ان العباد هم المحدثون لافعالهم
والفاعلون لها واما الموضع الثالث في ابن آدم ما يتعلق به المخالف
وابطاله فاعلم ان المخالف يتعلق في نفي افعال العباد عنهم بشبه ٥
عقلية وشبه سمعية ونحن نورد ههنا منها ما يكون فيها على
غيره وكفى عنه ان شاء الله تعالى فمن جملة ما يتعلقوا به ان قالوا لو كان
العبد محدثا لفعله لوجب ان يكون عالما بتفاصيله وبمقادير ٥
الاوقات التي يحدثه فيها كما ان الباري تعالى لما كان محدثا لفعله
كان عالما بذلك فلما علمنا ان العبد لا يعلم ذلك بطل ان يكون محدثا
لفعله قلنا الجواب عن ذلك انه لا يلزم في المحدث لفعله ان يكون
عالما بما ذكرتموه بل يكفي في ذلك ان يكون قادرا عليه ولهذا قد
يقع الافعال من النائم والساهي واما العلم شرط في احكام الافعال
فاما مجرد الحدوث فلا يفتقر الى كون فاعله قادرا ولعدوانا
نقول لهم اذا لم يجب في العبد ان يكون عالما بتفاصيل الفعل الذي يكتسبه
ومقادير الاوقات التي يكتسبه فيها لم يجب عليه في اجرائه فبطل
ما اوردوه ومن جملة ما يتعلقوا به ان قالوا لو كان العبد ٥
محدثا لفعله كان قادرا على اعادته قلنا الجواب عن ذلك انا لا
نسلم ان من يقدر على احداث الفعل قدر على اعادته لان من ٥
الافعال ما لا يصح اعادته وهي التي يجب عدمها في الوقت الثاني
كالاصوات وما اشبهها اذ لو صحت اعادتها لاستحقت
من جنس الباقيات من حيث يصح لها الوجود في وقتين فصاعدا ٥
ولخلا عدمها لاحتاجها من كونها من جنس ما يبقى لان المتولد

لو اوجده الله تعالى في المحل ثم قدرنا طريان الباقي عليه في الوقت الثاني
من وجوده لوجب عدمها اذ لا يخرجه ذلك من كونه من جنس ما يبقى
لما كان من ما يمنع عليه الوجود في وقتين فصاعدا وذلك يؤدي الى ٥
ابطال الذات عما هي عليه في صفتها الذاتية وهو محال وفيه ابطال
القول بان ما لا يبقى لا يصح اعادته يجب ان يكون محالا فاذا لم يصح في كل
ما احدثه الله تعالى ان تصح اعادته بطل قولهم ان من قدر على الفعل
قدر على اعادته وانما استحال على العبد اعادة مقدوره لكونه قادرا
بقدرة والقدرة لا تتعدى في التعلق عن المقدور الواحد من الجنس الواحد
في الوقت الواحد في المحل الواحد على وجه لا تتعدى الى ازيد من ذلك ٥
المقدور اذ لو تعدت ولا حاصر لتعدت الى ما لا نهاية له من ذلك الجنس
وذلك يؤدي الى مقدورين لقادرين وهو محال كما تقدم فلو تعلقت القدرة
بمقدورها مبتدأ ومقدورها معادا لادى الى هذا المحال الذي قدمنا ٥
فلذلك استحال على الواحد منا اعادة مقدوره لا لما ذكروه من
انه انما استحال عليه اعادته من كونه غير قادر على احداثه وبعد
فانا نلزمهم مثل ما الزمونا في الكسب فنقول لو كان العبد مكتسبا
لفعله لوجب ان يكون قادرا على اعادته فاي جواب اجابوا عن ذلك
فجوابنا لهم مثله واما ما يتعلقون به من جهة السمع فامور كثيرة
منها قول الله تعالى خالق كل شيء قالوا واعمال العباد من جملة الاشياء
فمحال ان يكون محدثا لها ومن جملة ذلك قول الله تعالى والله خلقكم
وما تعملون الى غير ذلك من الآيات التي يتعلقون بها في هذا الموضع
والجواب عما يتعلقوا به من وجهين احدهما ان نقول لهم انه لا يصح
لهم الاستدلال بكلام الله تعالى مع بنائهم على القول بان الله تعالى
خلق كل كذب في الدنيا وان من اضاف ذلك الى غيره فقد كفر

ولا يامنون ان يكون ما يتعلقون به من جملة الكذب الذي اضافوا
الى الله تعالى ونفوه عن العباد وهذا الوجه كاف في ابطال
مذاهبهم التي يتعلقون بها وفي المنع لهم من التعلق بايات القران الكريم
الوجه الثاني انه لو صح التمسك بهذا المذهب الفاسد فالواجب الرجوع
الى ما تقرر في العقل وتاويل الايات على موافقته على مثل ما قدمنا من
انه يجب رد المتشابه الى المحكم والموافقة بينه وبين ادلة العقل لان
ادلة العقل بعيدة عن الاحتمال وهذه الالفاظ معرضة للاحتمال من حيث
تدخلها الحقيقة والمجاز ولا اشكال ان ما ذكروه من قوله تعالى خالق
كل شيء عام مخصوص بدلالة العقل فان الله تعالى شيء ولم يجب ان يكون
خالقا لنفسه وكذلك فالمعاني القديمة والادلة التي ثبتناها من
جملة الاشيا عندهم وان لم يجب ان يكون تعالى خالقا لها فكذلك
القول في افعال العباد فان الادلة السمعية والعقلية قد تطابقت
على ان افعال العباد لا يجوز ان تكون مخلوقة لله تعالى ولا اشكال ان الايات
التي تقتضي ان افعال العباد لا تجوز من الله تعالى جاءت في بعض الاشيا
ومن حق العام ان يبنى على الخاص فيعمل بالخاص فيما تناوله وبالعام
فيما عدا ذلك اذ لو اجرينا العام على عمومه لكنا قد افسدنا دلالة
الخاص وابطلنا دليل العقل وذلك لا يجوز فان قالوا ان ذات
الباري والمعاني القديمة لا تدخل تحت الخطاب قلنا ولم تدخل تحت
الخطاب فان قالوا ان اللفظ لا يتناولها فبطل احتجاجهم بالعموم
وان قالوا ان الدلالة اخرجتها قلنا وكذلك افعال العباد لا تدخل
تحت قوله تعالى خالق كل شيء لان الادلة العقلية التي قدمنا ذكرها
قد اخرجتها من عموم هذه الاية وكذلك ما قد ذكر من
الادلة السمعية فهما بعد قد اخرجتها ايضا وبعد فانه لا علقة لهم

بهذه الاية لان الله تعالى اوردها على سبيل التمدح ولا مدح له في ان
يكون خالقا للقبائح فاذا لم يصح ذلك وجب حملها على انه اراد بها انه
معظم الاشيا وهي الاجسام وسائر الاعراض التي لا يقدر عليها سواه تعالى
لان الكل قد ورد بمعنى المعظم قال الله تعالى في قصة بلقيس واوتيت من كل
شيء اي من معظم الاشيا وقال في قصة ابرهيم عليه السلم ثم اجعل على كل
جبل منهن جزءا ولذلك حملنا الاية عليه فاما قوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون فلا تعلق لهم بها ايضا لان ما في قوله تعالى وما تعملون
ليست مصدرية وانما هي بمعنى الذي فمعنى الاية والله خلقكم وخلق لا
الذي تعملون اصناما فاراد به المعمول فسمى العمل بدليل قوله تعالى
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولا اشكال انه تعالى يريد الاصنام
وهذا هو الذي يسبق الى الافهام عند سماع الخطاب ويحقق هذا ان ابرهيم
عليه السلم اورد هذه الاية محتجا بها عليهم ومبطلا لما هم عليه من
عبادتهم لشيء مخلوق كهم لانها هي نحتهم وتصويرهم لا يبصر ولا
يسمع فنبههم بذلك على ان المعبود يجب ان لا يكون مخلوقا ولا
عاجزا عن نفع من عبده او ضره وفي هذا حجة بالغة قاطعة
عليهم فلو كان كما توهمه المخالف من انه اراد بذلك ان الله
تعالى خلق اعمال العباد التي هي نحتهم الاصنام وعبادتهم لها لكانت
الحجة لهم على ابرهيم عليه السلم بان يقولوا فاذا كان الله تعالى هو الذي
خلق نحتنا الاصنام وعبادتنا لها فلاي عذر تحتجنا ام تذمنا
ان لا خلق الله فينا عبادة الاصنام فليس ذلك الينا فلما علمنا
ان الحجة لله تعالى ولرسله عليهم السلام على عباده بطل ان
يكون اعمالهم مخلوقة لله تعالى فيهم قال الله تعالى وتلك حجتنا
اتيناها ابرهيم على قومه وقال تعالى لئلا يكون للناس على الله

محجة لعبد الدليل وكان ذكر ما يحتج به على مذهب أهل العدل من أن للعباد
محدثون لأفعالهم فيطول ما لعلعوا له ولنذكر ما ذهبنا إليه في
هذه المسألة قول الله تعالى وتخلقون إفكا وقوله تعالى وإذ تخلق من
الطين كهيئة الطير وقال تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين ولو
لم يكن به خالق سواه لم يصح ما ذكرناه في هذه الآيات ويوكد
ذلك أيضا قول الله تعالى والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم
ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله
ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون وقال تعالى وإن منهم لفريقا
يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب
ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله
الكذب وهم يعلمون وقال تعالى ومن يكسب خطيئة أو إثما
ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا وقال تعالى يوم تجد كل
نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه
أمدا بعيدا إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن الكريم
التي تصرح بأن العباد فاعلون لأعمالهم وخالقون لها ومكتسبون
وعاملون ومما يؤيد ما ذهبنا إليه في هذه المسألة ما رويناه
بالإسناد الموثوق به إلى أبي أمامة الباهلي قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم اضمنوا لي ستة أضمن لكم الجنة لا تظلموا
عند قسمة مواريثكم ولا تغلوا غنائمكم ولا تجبنوا عن قتال
عدوكم وامنعوا ظالمكم من مظلومكم وانصفوا الناس
من أنفسكم ولا تحملوا على الله ذنوبكم وعنه أيضا قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان يوم القيامة جمع الله

الخلائق في صعيد واحد فينادي منادٍ من بطنان العرش ألا كل من برأ الله تعالى
من ذنبه ذا لزمه نفسه فليدخل الجنة آمنا غير خائف وقال صلى الله عليه
وآله سيأتي قوم يعملون بالمعاصي ويقولون هي من الله فإذا لقيتموهم
فكذبوهم ثلاث مرات وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أصب
الماء على يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فسقط الإناء من يدي وانكسر
فقلت الأمر مفروغ منه فغضب النبي صلى الله عليه وعلى آله وقال إن
كان الأمر مفروغ منه فلأي شيء بعث الله أي شيء بعث الأنبياء عليهم
السلام قبلي وبعد فإنا نقول للمخالف أخلو أعمال العباد إما أن تكون
من الله تعالى وحده أو من العباد وحدهم أو منه ومن العباد فإن
كانت من الله تعالى وحده سقطت عنهم أحكامها من الأمر والنهي
والمدح والذم وإن كانت منه ومن العباد كان شريكا لهم في
أحكامها وإن كانت من العباد وحدهم فهو الذي نقوله وننزه به
الله تعالى عنها وقد نظم هذا المعنى بعضهم فقال الرجل أفعالنا لا تخلو
من أحد ثلاث خصال حين نأتيها إما تفرد مولانا بصنعتها فاللوم
يسقط عنا حين نأتيها أو كان يشركنا فيها فيلحقه ما سوف
يلحقنا من لوم يلحقنا أو لم يكن إلا هي في جنايتها ذنب فما الذنب إلا ذنب
جانيها وفي رواية أخرى ستعلمون إذا الميزان شال بكم أهو جناها
أم الرحمن جانيها [illegible] فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا
الفصل فصل في القضاء والقدر والكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع
أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه والثالث في ذكر
العدلية منهم أما الموضع الأول فذهبت العدلية إلى أنه لا يجوز

اطلاق القول بان افعال العباد من قضاء الله تعالى ولا من قدره
والخلاف في ذلك مع المجبرة فانهم يطلقون القول بان افعال
العباد بقضاء الله تعالى وقدره واما الموضع الثاني في الدليل على
ما ذهبنا اليه فهو ان القضاء والقدر لفظان مشتركان بين معان
بعضها صحيح في هذه المسألة وبعضها فاسد وكل لفظة هذا حالها
فانه لا يجوز اطلاقها اما الاول فالكلام منه يقع في موضعين احدهما
ان القضاء والقدر لفظان مشتركان بين معان والثاني ان بعض
تلك المعاني صحيح وبعضها فاسد اما الاول فالكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع احدها في اعداد تلك المعاني وتعيينها والثاني في انها
يستعمل فيها والثالث في انها مشتركة بينها اما الاول وهو
الكلام في اعدادها وتعيينها اما اعدادها فهي ستة واما
تعيينها فهي قضاء بمعنى الخلق وقضاء بمعنى الامر وقضاء بمعنى الاخبار
والاعلام وقدر بمعنى الخلق وقدر بمعنى العلم وقدر بمعنى
الكتابة واما الموضع الثاني في انها مستعملة فيها اما ان القضاء
يستعمل بمعنى الخلق فدل عليه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات
في يومين واوحى في كل سماء امرها معناه انه خلقهن واما انها
يستعمل بمعنى الامر والالزام فدل عليه قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه معناه امر والزم واما انها تستعمل بمعنى
الاخبار والاعلام فدل عليه قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل
في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين اي اعلمنا واخبرنا وقوله
وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين معناه
اعلمناه ذلك واما ان القدر يستعمل بمعنى الخلق فدل عليه قوله

الله تعالى وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام اي خلقها واما انه
يستعمل بمعنى العلم فدل عليه قول الله تعالى الا امرأته قدرناها
من الغابرين اي علمنا ذلك من حالها واما انها تستعمل بمعنى الكتابة فحكيه
قول العجاج واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان
سطر امرك هذا فاجتنب منه البطر اي كتب السطر ما يهلكه
واما الموضع الثالث وهو انها مشتركة بينها فالذي يدل عليه انها متى
اطلقت من غير قرينة لم تسبق الى افهام اهل اللغة بعض منها دون بعض
بل يبقى الفهم مترددا بينها لا يترجح بعضها على بعض فثبت ان القضاء
والقدر لفظان مشتركان بين معان واما الموضع الثاني وهو ان
تلك المعاني صحيح وبعضها فاسد اما ان بعضها صحيح فلان قول من يقول
ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى العلم والكتابة قول
صحيح لان الله سبحانه قد علمها واعلم بها ملائكته ورسله عليهم السلام
وكتبها في اللوح المحفوظ وقول من يقول ان الواجبات من افعال
العباد بقضائه تعالى وقدره بمعنى الامر قول صحيح فان الله سبحانه قد امرنا
بالواجبات فما فعل منها كان عن امره واما ان بعضها فاسد فلان
قول من يقول ان افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى الخلق قول
فاسد اما الواجبات منها فلا يجوز ان يكون بقضائه تعالى وقدره بمعنى
الخلق لوجوه منها انها لو كانت بقضائه وقدره بمعنى الخلق لما وقفت
على قصودهم ودواعيهم كما في الوانهم وصورهم ومنها انها لو
كانت كذلك لما استحقوا على فعلها مدحا ولا ثوابا كما في الوانهم
وصورهم ومنها انها لو كانت كذلك لما استحقوا على تركها
ذما ولا عقابا وقد علمنا خلاف ذلك كله فيظهر ان يكون من

قضائه وقدره بمعنى الخلق وأما المندوبات والمباحات فلا يجوز أن
يكون من قضائه وقدره بمعنى الخلق لوجهين أحدهما أنها لو كانت
كذلك لما وقف على دواعيهم كما في الواجبات وصورهم الوجه
الثاني أنها لو كانت كذلك لما حسن عتبهم في فعل المندوبات
وتركهم المباحات كما لم يحسن مثل ذلك في الواجبات وصورهم لأنها
كانت من قضائه وقدره بمعنى الخلق لوجوه منها أنها لو كانت كذلك
لما وقف على قصورهم ودواعيهم كما في الواجبات وصورهم ومنها
أنها لو كانت كذلك لما استحقوا على فعلها ذمًا ولا عقابًا ومنها
أنها لو كانت كذلك لما استحقوا على تركها مدحًا ولا ثوابًا
كما في الواجبات وصورهم ولا يجوز أن يكون أفعال العباد بقضائه تعالى
وقدره بمعنى الأمر سوى الواجبات منها فإنا قد بينا أن الله تعالى
أمر بها فما وقع منها بغير أمره فأما ما سائرها فلا يجوز أن يكون
بقضائه تعالى وقدره بمعنى الأمر لأن الأمر يقتضي الإيجاب والحتم ولا شك
أن الله تعالى لم يوجبها على العباد وإنما ندبهم إلى المندوبات وأباح
لهم المباحات فبطل أن يكون بقضائه وقدره بمعنى الأمر وأما
المعاصي فلا يجوز أن يكون بقضائه وقدره بمعنى الأمر لوجوه أحدها
أن ذلك قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح وقد بينا أنه لا خلاف بين
المسلمين أن الله تعالى لا يأمر بالمعاصي كما قال تعالى قل إن الله لا
يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون وبأنها أنها لو كانت
بقضائه وقدره بمعنى الأمر لما استحقوا على فعلها مدحًا ذمًا
ولا عقابًا ولا على تركها مدحًا ولا ثوابًا كما ثبت في ذلك في
الواجبات وقد علمنا خلاف ذلك فثبت أن القضاء والقدر

وقد علمنا خلاف ذلك

لفظ يشترك بين معانٍ بعضها صحيح وبعضها فاسد وأما أن
كل لفظة هذا حالها فإنه لا يجوز إطلاقها في الإثبات فلأن إطلاقها
يوهم إلى الخطأ وإيهام الخطأ لا يجوز وأما أن إطلاقها فيها يوهم الخطأ
فلأن إطلاقها في الإثبات يوهم أن الله خلقها وأمر بها وقد بينا
أن ذلك غير صحيح على الإطلاق وكما لا يجوز إطلاقه في القول بأنها بقضاء
الله تعالى وقدره لأن ذلك يوهم أنه لم يعلمها أو لم يعلم بها ولا
بأحكامها وكلاهما باطل وأما أن إيهام الخطأ لا يجوز فالذي
يدل عليه أنه يكون تغريرًا وتلبيسًا على السامع ولا شك في قبح ما
هذا حاله فثبت أنه لا يجوز إطلاق القول بأنها من قضاء الله تعالى وقدره
وإنما يجوز في النفي أو الإثبات مع التقييد بما يزيل الإشكال ويرفع
الإيهام وكذلك القول في كل لفظة مشتركة بين معنيين أو معان
بعضها صحيح وبعضها فاسد لا يجوز إطلاقها في النفي والإثبات
لأجل الإيهام والتلبيس وإنما يجوز النفي والإثبات مع التقييد بما يزيل
ذلك ومما يدل على صحة ما نقوله في هذه المسألة أن المعاصي لو كانت
بقضاء الله سبحانه وقدره كما ذهب إليه المجبرة بمعنى الخلق لوجب
علينا الرضا بها ومعلوم أن الرضا بقضاء الله سبحانه وقدره
كما ذهب إليه المجبرة بمعنى الخلق لا يجوز أما الأول فالذي يدل عليه
أنه لا خلاف بين المسلمين أن الرضا بقضاء الله سبحانه واجب هذا
المعنى وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال يقول الله تعالى من لم
يرض بقضائي ويصبر على بلائي ويشكر على نعمائي فليتخذ ربًا سوائي
وأما أن الرضا بالمعاصي لا يجوز فالذي يدل عليه إجماع المسلمين
أيضًا فإنه لا خلاف بينهم أنه لا يجوز لأحد أن يرضى بفعل

والرضا بالمعاصي لا يجوز

انبيا الله سبحنه وتكذيب رسله عليهم السلم وهدم المساجد
وحرق المصاحف والامر في ذلك ظاهر ولا تخلص من المناقضة
من الاجماع بين الا القول بان المعاصي ليست بقضا الله تعالى وقدره مع
الخلق فان قيل المجبرة يقولون ان عذاب اهل النار بقضا الله تعالى
وقدره بهذا المعنى وان لم يجب عليهم الرضا به قلنا فان العذاب
فعل في الاخرة وليست بدار تكليف فلذلك لم يجب عليهم الرضا بذلك
ولان العذاب مضرة ولا يجوز لهم الرضا بها لان دفع الضرر عن النفس
واجب اذا امكن وكيف يقاس احد الامرين على الاخر فبطل ما
اوردوه واما الموضع الثالث في ذكر القدرية من هم فاعلم انه
لا خلاف بين الامة في ان هذا الاسم اسم ذم لما روي عن النبي صلى
الله عليه وآله انه قال مجوس امتي القدرية ان مرضوا فلا تعودوهم
وان ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم فانهم شر البرية حق على الله
تعالى ان يحشرهم مع الدجال وانما الخلاف بينهم في القدرية من هم
فذهبت العدلية الى ان القدرية الذين يضيفون المعاصي الى الله
سبحنه ويقولون انها بقضائه سبحنه وقدره وذهبت المجبرة الى
ان القدرية هم المنزهون لله سبحنه عن ان يخلق المعاصي القائلون
انها ليست بقضائه وقدره بمعنى الخلق والدليل على صحة ما ذهب
اليه اهل العدل وجوه احدها ان الاسم يشتق لمن يثبت الشي دون
النافي له الا ترى ان الثنوي اسم لمن اثبت الثاني مع الله تعالى
دون من نفاه والمرجي اسم لمن اثبت الارجا لا لمن نفاه
والمشبه اسم لمن اثبت التشبيه لا لمن نفاه والموحد اسم لمن اثبت
التوحيد لا لمن نفاه فاذا ثبت هذا وقد علمنا ان المجبرة يثبتون

القدر في المعاصي والعدلية ينفون ذلك كانوا بهذا الاسم احق فان قيل
الشراة الخوارج يسمون بالمحكمة لانهم نفوا التحكيم وغيرهم اثبته ولم
يسم بذلك قلنا انما سميت الخوارج محكمة لقولهم لا حكم الا لله
تعالى وهذا اثبات وان كان لفظه لفظ النفي كقولنا لا اله الا الله
وذلك كقول المجبرة لا قدر الا لله فان قيل انتم اولى بهذا الاسم
لانكم تقولون انكم تقدرون افعالكم وتقدرون عليها قلنا عن هذا
جوابان احدهما انه لو كان من يقول انه يقدر افعاله يلزمه هذا الاسم
لكان الله سبحنه يلزمه هذا الاسم لانه يقدر افعاله وقد تمدح بذلك
فقال وخلق كل شي فقدره تقديرا الثاني ان من يدعي شيا لا يستحق اسمه الا متى
كان صادقا فيما ادعاه الا ترى ان المتنبه يدعي انها موجوده ولم
يسم بذلك لما لم يكن صادقا فيما ادعاه وكذلك فان من يدعي انه كاتب
وهو لا يحسن الكتابة فانه لا يسمى بذلك فاذا كنا صادقين فيما ادعيناه
من انا نقدر افعالنا ونقدر عليها لم نستحق اسم القدرية لان هذا الاسم
اسم ذم بلا خلاف فمن صدق فيما ادعاه لم يستحق الذم فبطل
ما اوردوه الوجه الثاني مما يدل على ان المجبرة هم القدرية ان
الاسم يشتق لمن يلهج بالشي ويكثر من ذكره فيقال فلان نحوي وفلان لغوي
للذي يلهج بذلك ويكثر ذكره ولا شك ان المجبرة يكثرون من ذكر
القدر ويلهجون فمتى ما فعل واحد منهم معصية او ارتكب محرمة الا قال
لغيره الا كان يقول هذا بقضا الله تعالى وقدره فكانوا باسم القدرية
احق الوجه الثالث ان النبي صلى الله عليه وآله وصف القدرية
بانهم مجوس هذه الامة لما قدمنا من الخبر ولا شك ان مذهب المجبرة مضاه
لمذهب المجوس من وجوه احدها ان المجوس يقولون ان نكاح امهاتهم
واخواتهم بقضا الله تعالى وقدره وكذلك هو قول المجبرة فانهم يقولون

ففي كل من نكح أمه أو ابنته أو أخته إنما فعل من ذلك كان بقضا
الله وقدره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهم لا يجوزون ذلك ثم
قالوه بل يقولون قضا الله تعالى أن لا ننكح لا أما ولا أختا ولا واحدة
من المحارم وكذلك فالمجوس يقولون إن المجوسية بقضا الله تعالى وقدره
والمجبرة يقولون بذلك ولكن يكذب الفريقين وأيضا أن المجوس
يقولون إن الله سبحانه لا يقدر على الظلم والكذب وإن الشيطان لا
يقدر على العدل والصدق وهذا مثل قول المجبرة فإنهم يقولون إن من
يقدر على الخير كالمومن فإنه لا يقدر على الشر ومن يقدر على الشر
كالكافر فإنه لا يقدر على الخير وأيضا أن المجبرة يجوزون
أن يومر أحدنا بما لا يقدر على فعله وأن ينهى عما لا يقدر على تركه
لأن عندهم أن الكافر مأمور بالإيمان مع أنه لا يقدر عليه ومنهي عن
الكفر وهو غير قادر على تركه وهذا نفس مذهب المجوس فإنه يروى
عنهم أنهم يأتون بالبهيمة إلى ما هو فوق قدرتها ويقولون لها لا تنزل
فإذا ماتت أكلوا لحمها وقالوا إنها قد عصت بترك النزول ورابعها
أن المجبرة يقولون إن المعصية من اثنين أحدهما محمود عليها
ومرضي بما خلقه منها وهو الله تعالى والآخر مذموم عليها
ومسخوط عليه بها وهو العبد وهذا هو قول أهل الكسب من المجبرة
وهو مثل مذهب المجوس فإنهم يقولون للعالم من صانعين أحدهما
محمود والآخر مذموم ولكن نقول الخلاف فذكر ابن عبد بأن المعصية
من العاصي وحده وليس لله تعالى فيها شركة فثبت أن المجبرة مجوس
هذه الأمة وكانوا باسم القدرية أحق الوجه الرابع أن النبي صلى
الله عليه وآله قال القدرية خصما الرحمن ولا شك أن المجبرة

خصما الرحمن دون العدلية لأن العدلية يقولون إنها إذا نسبوا أحيانا ها
بعدا ومكنها الله تعالى من الطاعة ولم يمنعها منها فإن عصت فبعدله
والمجبرة يقولون إنها لم تفعل الذنوب على الحقيقة بل الفاعل للذنوب هو الله
سبحانه وإنه لم يعذرها على طاعته وإنما عصت لأنه خلق فيها المعاصي
وإنه يعذبها على فعله الذي لم يمكنها من التخلص منه فهم أحق أن
يكونوا خصما الرحمن فكانوا أحق باسم القدرية وعنه روي عن ابن مالك
وحذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال صنفان من أمتي
لا تنالهم شفاعتي لعنهما الله على لسان سبعين نبيا القدرية والمرجئة
قيل يا رسول الله من القدرية قال الذين يعملون بالمعاصي ثم يقولون هي من قبل
الله قيل فمن المرجئة قال الذين يقولون الإيمان قول بلا عمل وروي عن جابر
بن عبد الله الأنصاري أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله يكون
في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي يقولون هذا بقضا الله وقدره الراد
عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله وروي عنه أيضا أنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله يكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون بالمعاصي
ثم يقولون هي من الله الراد عليهم كالشاهر سيفه في سبيل الله وهذا
منه كما ترى إخبار بأسمائهم وأوصافهم فعلى هذه الطريقة جرى الكلام
في هذا الفصل فصل في الهدى والضلال والكلام منه يقع في ثلاثة
مواضع أحدها في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل
على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه والثالث في إيراد بعض ما
يتعلق به المخالف وإبطاله أما الموضع الأول فقد ذهب أهل العدل إلى أن
الله تعالى قد هدى جميع المكلفين بأن خلق لهم العلم بأحكام بعض ما كلفهم من
وجوب وحسن وقبح ونصب لهم الأدلة على أحكام البعض الآخر

من محون وحسن وقبح ونصلهم للادلة على احكام الفعل لاحسن
وانه لم يضلهم عن الدين وخالفت المجبرة القدرية في ذلك فقالوا ان
الله تعالى ما يهدي الى بعض المكلفين دون بعض وانه اضل البعض لا حز
ويرجعون بالهداية الى خلق الايمان وبالضلال الى خلق الكفر
والعصيان واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف فالذي يدل عليه العقل والسمع اما العقل فهو
ان الله تعالى لو لم يهد المكلفين بان يدلهم على ما كلفهم لكان قد
كلفهم ما لا يعلمون وتكليف ما لا يعلم قبيح وقد ثبت ان الله تعالى لا
يفعل القبيح اما انه قد كلفهم ما لا يعلمونه فلما ثبت من ان المكلف لا يصح
له ان يتوصل الى تحصيل العلم بما لا يعلمه الا بعلم ما يعلمه قبل ذلك ويتوصل
بالدليل ولغيره الى ان يعلم ما لا يعلمه واما ان تكليف ما لا يعلم قبيح
فقبحه معلوم ضرورة واما ان الله تعالى لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه
واما السمع فقوله تعالى في الانسان وهديناه النجدين يريد بيناه طريق
الخير والشر ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة وقوله
تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا وقوله تعالى
شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى
والفرقان وقوله تعالى لو ان الله هداني لكنت من المتقين الى قوله تعالى
بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين
وقال تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وقال تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال تعالى وقال الذين
استكبروا للذين استضعفوا انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم
والمراد بالهدى في جميع ذلك الدلالة والبيان واما الموضع الثالث في

ايراد بعض ما يتعلق به المخالف وابطاله فاعلم ان المخالف بنا مذهبه في
هذا الفصل على اصل قد بينا فساده وهو ان الله تعالى خلق الايمان في المؤمن
والكفر في الكافر وسمى ذلك هداية واضلالا فاذا تقرر ما ذكرناه من
ان الله تعالى غير خالق لافعال العباد بطل ما ذهب اليه المخالف في هذا الفصل
وقد تعلق المخالف في هذا الفصل بالآيات المتشابهة التي ذكر فيها الضلال
والهدى منسوبا الى الله تعالى نفيا واثباتا فمن ذلك قوله تعالى يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله تعالى واضله الله
على علم وقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا وقوله تعالى ان الله لا يهدي القوم
الظالمين وقوله ان الله لا يهدي القوم الفاسقين وقوله تعالى ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها الى غير ذلك من الآيات التي يتعلقون بها في هذا الباب
والجواب عما تعلقوا به من وجهين احدهما انا قد بينا انه لا يصح للمخالف
الاستدلال بشيء من القرآن الكريم مع بقائه على مذهبه من اضافة القبائح
الى الله تعالى الوجه الثاني ان نبين ان الفاظ الضلال والهدى من جملة
الالفاظ المتشابهة ونبين ما يصح اضافته الى الله سبحانه من ذلك وما لا يصح
وانه لا تعلق للمخالف بشيء مما اوردوه في هذه الآيات فيما يزعمه
والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع احدها ان الفاظ الضلال
والهدى من جملة الالفاظ المتشابهة وثانيها ذكر ما يصح اضافته الى
الله سبحانه وما لا يصح وثالثها انه لا تعلق للمخالف في شيء منها اما
الموضع الاول فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع احدها في اعداد
الفاظ الضلال والهدى ومعانيها والثاني في امثلتها والثالث في الدليل
على انها مشتركة بينها اما الاول في اعداد الفاظ الهدى والضلال اما

ألفاظ الهدى فهي خمسة وأما تفسيرها فهدى بمعنى الدلالة والبيان
وهدى بمعنى الإثابة وهدى بمعنى زيادة التوفيق والتسديد وهدى بمعنى
جعل الإنسان مهتديا وهدى بمعنى الحكم على الغير بأنه مهتد وأما
ألفاظ الضلال فهي ستة وأما تفسيرها فهي ضلال بمعنى الإبطال
وضلال بمعنى العقوبة وضلال بمعنى الهلاك والذهاب وضلال بمعنى
التلبيس والاستدعاء إلى الكفر ولا مرية والتزيين للباطل والإشارة
إلى خلاف الحق وضلال بمعنى جعل الإنسان ضالا بأن يفعل فيه الضلال
الذي هو الكفر والجهل وضلال بمعنى الحكم على الغير بأنه ضال
وتسميته بذلك وأما الموضع الثاني في أمثلتها أما مثال الهدى بمعنى
الدلالة والبيان فقول الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى
للناس وبينات من الهدى والفرقان أي دلالة ومثال الهدى بمعنى
الإثابة قول الله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم
ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم ومنه قوله
تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم
ويدخلهم الجنة عرفها لهم والهداية التي تكون بعد قتلهم هي إثابتهم
لأنه ليس بعد الموت تكليف وقال تعالى ويهدي الله من أناب
ومثال هذا المعنى زيادة التوفيق والتسديد قوله تعالى إنهم فتية آمنوا
بربهم وزدناهم هدى أي توفيقا وتسديدا وقال تعالى والذين اهتدوا
زادهم هدى أي شرح صدورهم وثبتها ومثال الهدى بمعنى
جعل الإنسان مهتديا بأن يخلق الهدى فيه كما يجعل الإنسان
متحركا بأن يخلق الحركة فيه وهو فعل العلوم في القلوب فالله تعالى
قد فعل العلوم الضرورية وذلك هداية ومثال الهدى بمعنى الحكم
على الغير بأنه مهتد يقال هدى فلان فلانا إذا حكم عليه بأنه

مهتد كما يقال زكاه وعدله إذا حكم له بذلك وأما أمثلة الضلال
فمثال الضلال الذي بمعنى الإبطال قول الله تعالى الذين كفروا وصدوا
عن سبيل الله أضل أعمالهم أي أبطلها وقوله تعالى فلن يضل أعمالهم
معناه فلن يبطل أعمالهم ومثال الضلال بمعنى العقوبة قوله تعالى إن المجرمين
في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم أي في عقاب ومثال
الضلال بمعنى الهلاك والذهاب قوله تعالى وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أإنا لفي
خلق جديد معناه هلكنا وذهبنا وتقطعنا ومثال الضلال بمعنى التلبيس
والاستدعاء إلى الكفر قوله تعالى وأضل فرعون قومه وما هدى
وقوله وأضلهم السامري وقوله وما أضلنا إلا المجرمون ومثال
الضلال بمعنى جعل الإنسان ضالا بأن يفعل فيه الضلال الذي هو الكفر
والجهل ما تعتقده المجبرة من أن الله تعالى خلق الكفر والجهل في الكافر
وسموا ذلك ضلالا وإن لم يكن له أصل في اللغة وإنما ذكرناه لنبطله
فيما بعد إن شاء الله تعالى ومثال الضلال الذي بمعنى الحكم على الغير بأنه ضال
قول القائل أضل فلان فلانا إذا حكم عليه بأنه ضال كما يقال كفره
إذا حكم عليه بذلك قال الشاعر وطائفة قد أكفروني بحبهم
وطائفة قالوا مسيء ومذنب معناه حكموا علي بذلك وأما الموضع الثالث
في أنها مشتركة بينها فالذي يدل عليه أنها متى أطلقت من غير قرينة
لم يسبق إلى فهم السامعين من أهل اللغة العربية بعض منها دون بعض
بل يقف الفهم مترددا بينها لا يرجح بعضها على بعض وهذا هو
أمارة الألفاظ المشتركة فثبت أن ألفاظ الهدى والضلال من جملة
الألفاظ المتشابهة لأنا قد بينا في باب التوحيد أن المتشابه هو ما
أفاد ظاهره معنيين فأكثر مما خالف دلالة العقل والمحكم

القرآن ولا يشكل ان هذه الحقيقة ثابتة في جميع الفاظ الضلال والهدى
وكانت متشابهة واما الموضع الثالث فيما يجوز اضافته الى الله
تعالى من ذلك وما لا يجوز اما الهدى فهو ينقسم الى ثلاثة اقسام منها ما
يفعله الله تعالى لجميع المكلفين ومنها ما يفعله لبعض منهم دون بعض
ومنها ما لا يجوز ان يفعله لاحد منهم اما القسم الاول فهو الذي بمعنى
الدلالة والبيان فان الله تعالى قد هدى جميع المكلفين الى الحق بان دلهم
عليه لانه لو لم يدلهم عليه مع انه قد كلفهم الوصول اليه لكان قد
كلفهم ما لا يطيقون لانه لا سبيل للمكلف الى الوصول الى ما كلف من
العلم من دون دلالة على ما تقدم بيان ذلك واما القسم الثاني الذي
يفعله لبعض منهم دون بعض فهو الذي بمعنى زيادة التوفيق والتسديد وانما
قلنا انه اما زيادة التوفيق والتسديد فلا يفعله الله تعالى الا لمن يعلم منه
انه اهتدى الى ما امر به وكلفه دون من لم يهتد بالهداية الاولى التي
هي الدلالة والبيان وكذلك هذا المعنى لانابه قال الله سبحانه
انما يفعل ذلك لمن يستحقه دون من لا يستحقه وهم المؤمنون
وعلى هذا يحمل قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين والله لا
يهدي القوم الفاسقين والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا يثيبهم
ولا يعطيهم زيادة التوفيق والتسديد واما القسم الذي لا يفعله
لاحد منهم فهي الهداية التي كلف الله سبحانه العباد ان يفعلوها
كالايمان بالله وغير ذلك فانها من فعل العباد ولذلك
يستحقون عليها المدح والثواب واما الضلال فهو ايضا
ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها يفعله الله تعالى لجميع العباد وهو
الهلاك والذهاب يدل عليه قول الله تعالى وقالوا ائذا ضللنا في
الارض ائنا لفي خلق جديد معناه هلكنا وذهبنا وبانها

يفعله الله تعالى ببعضهم دون بعض وهو الضلال بمعنى العقاب يدل عليه
قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم
اي في عقاب وعليه يحمل قول الله تعالى وما يضل به الا الفاسقين وقوله
تعالى ويضل الله الظالمين فيجعل ذلك مجازاة لهم على ظلمهم وفسقهم
والثالث لا يجوز ان يفعله الله تعالى باحد منهم وهو التلبيس والتزيين للباطل
والاشارة الى خلاف الحق والدعاء الى الكفر والامر به لان الله سبحانه
لو فعل شيئا من ذلك كما يقوله المجبرة لكان قبيحا وقد بينا انه تعالى لا يفعل
القبيح ولانه تعالى امرهم بالايمان ورغبهم فيه وحثهم عليه وكيف يكون
صادا عنه ومضلا للطالب به وهل هذا الا العود على غرضه بالنقض
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولعمري قد اخبر انه قد هدى الكفار مع
كفرهم حال العلم واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ولو
كان الله سبحانه قد اضل الكفار عن الدين بان خلق فيهم الاعتقاد
لعله الكفر لما كان قد هداهم فان قيل انما هداهم بان نصب لهم
الادلة على الحق ولا منع من ذلك بان يضلهم بان يخلق فيهم الضلال
قلنا ان نصب دليلا على الحق ثم لبسه على عبده واوهمه انه غير دليل
بان خلق فيه اعتقاد كونه شبهة ومنعه من ان يعرف كونه دليلا
لا يقال قد هداه وانما يقال قد هداه اذا جعله على الوجه من امره
فيطلبه او زاده ليتأمل وهي ان الله تعالى لا يضل عباده عن الدين واما
الموضع الثالث في انه لا يجوز للمخالف التعلق بشيء من الفاظ الهدى
والضلال على موافقة مذهبه والجواب عن ذلك اما قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء وقوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
وقوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين وما اشبهها فقد بينا
ان المراد بذلك العقاب وان الله يجعل ذلك مجازاة لهم على

ظلمهم وفسقهم وكذلك قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه واضله
الله على علم فانه يجب ان يحمل على انه سماه بانه ضال وحكم عليه بذلك
من حيث فعل ما يستوجب به ذلك وهو اتخاذه للهوى الها وكذلك
يجب ان يحمل قوله تعالى ان الله لا يهدي القوم الفاسقين على انه لا يثيبهم
او على انه لا يزيدهم توفيقا وتسديدا على مثل ما تقدم بيان ذلك واما
قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فقد قيل ان المراد بالهدى في هذه الآية
هو الثواب وبالضلال العقاب فمعناه من يرد الله اثابته في الآخرة
يعجل له شرح الصدر عند موته بان يطلع على منزلته في الجنة لاجل
ما تقدم منه من الاسلام ومن يرد عذابه في الآخرة في الآخرة يعجل
له عند موته ما يضيق عنده صدره بان يطلع على منزلته في النار فيصير
صدره ضيقا حرجا لاجل ما تقدم منه من الكفر والفسوق ولهذا قال
في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون والرجس هو العذاب
واما قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها فالمراد بذلك الثواب
في الآخرة لان الله تعالى قال في اول هذه الآية ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا
رؤوسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا
موقنون فقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اي لاثبناهم
فصح انه لا تعلق للمخالف بهذه الآية ولا بما جانسها ووجب على المكلف
ان يحمل هذه الآيات التي يذكر فيها الضلال والهدى منسوبا الى الله
تعالى على ما ينفي ولا ينافي على ما يوافق دلالة العقل ومحكم القرآن التي
اقتضت ان الله سبحانه لا يجوز ان يضل عباده عن الدين لئلا تتناقض
الادلة فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل فصل
في الاستطاعة والكلام منه يقع في موضعين احدهما في حكاية

116

المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهب اليه اما الموضع الاول فقالت العدلية ان الله سبحانه كلف عباده
ما يطيقون وانه اقدرهم على ما كلفهم وان قدر العباد متقدمة على مقدوراتهم
وغير موجبة لها بل هي تمكن لهم من ان يفعلوا مقدوراتهم وان لا يفعلوها
على سواء وهي متعلقة بالمتضادات فالقدرة على الحركة قدرة على السكون
والقدرة على العلم قدرة على الجهل والقدرة على الارادة قدرة على الكراهة
بمعنى انه يمكن بها اتيان كل واحد من الضدين بدلا من صاحبه وقالت المجبرة
انه تعالى كلف عباده ما لا يطيقون وان قدر العباد مقارنة لمقدوراتهم
وموجبة لها ويستحيل تقدمها عليها ومنهم من يقول بتعلقها بالضدين ومنهم
من يقول بتعلقها بالضدين ومن المتأخرين منهم من ينتسب الى الاشعرية وينتحل في
الباطن مذهب الفلاسفة من ان القدرة متقدمة على مقدورها وانها
متعلقة بالضدين ولكن وجود احدهما موقوف على امور موجبة تحصل
في العبد بغير اختياره من شهوة وغضب وغيرها وتابعه على ذلك كثير من
متأخري الاشعرية واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهب اليه
العدلية فان الذي لذلك كلمنا في اربعة مواضع احدها ان العباد قادرون
وثانيها انهم قادرون قبل الفعل معا يوجد فيهم ويحل في العاصي وثالثها
بيان حصر تلك المعاني وتمييزها عما تلتبس به ورابعها الكلام في
تعلق تلك المعاني وكيفية تعلقها بما تتعلق به اما الموضع الاول وهو ان
العباد قادرون فهو ان الافعال قد صحت منهم وكل من صح منه الفعل
فهو قادر اما الاول فالذي يدل عليه هو ما بينا من انهم المحدثون لافعالهم
وتصرفاتهم على سبيل الصحة والاختيار وانه كان يمكنهم قبل احداثها
ان يفعلوها وان لا يفعلوها وان العلم بذلك على سبيل الجملة ضروري
وهذا احد علوم العقل واما ان كل من صح منه الفعل فهو قادر

فقد ثبت في باب الصفات أن كل من صح منه الفعل يجب أن يفارق من يتعذر
عليه الفعل بمفارقة لولاها لما صح من أحدهما ما يتعذر على صاحبه
وتلك المفارقة التي عبرنا عنها بكونه قادراً فإن قيل لم قلتم إن هذه
المفارقة بين من يصح منه الفعل وبين من يتعذر عليه معللة وما أنكرتم
أنها من جملة المفارقات التي لا تعلل الجواب عن ذلك أن كل مفارقة
ثبتت لأمر من بعد اشتراكهما في أمر ما فلا بد أن تكون معللة ولهذا لم
يكن [illegible] أولاً من [illegible] وقد ثبتت هذه المفارقة بين من يصح منه الفعل
وبين من يتعذر عليه بعد اشتراكهما في كونهما موجودين حيين
فيجب أن تكون معللة فإن قيل هب أنا سلمنا لكم أنها معللة فلم قلتم
أنها معللة بأمر ثابت وما أنكرتم أن تكون معللة بأمر منفي فيقال
إنما يتعذر الفعل على أحدهما لمنع لا لفقد صفة قلنا هذا باطل من وجهين
أحدهما أنه كان يجب عند زوال هذا المنع أن يصح هذا الفعل منهما
معاً فيؤدي ذلك إلى أن يتعلق فعل بفاعلين وهو محال لما تقدم من بيانه والثاني
أن المنع هو ضد الفعل ولو كان منع ضد لهذا الفعل لكان كما يتعذر
عليه تحريك نفسه يتعذر علينا أيضاً تحريكه لأن ما كان منعاً لأمر
يرجع إليه لا يختلف في كونه مانعاً من الفعل بتغاير الفاعلين ومعلوم
أنه يمكننا تحريكه وإن يتعذر عليه تحريك نفسه فبطل أن يكون
ذلك لمنع فإن قيل هب أنا سلمنا لكم أنها معللة بأمر ثابت فلم قلتم إن
ذلك الأمر هو اختصاص أحد الجنسين بمزية راجعة إلى الجملة وما
أنكرتم أنه إنما يصح من أحدهما الفعل دون الآخر لحلول معاني في بعض
من أبعاضه وهو القدرة لا لاختصاصه بمزية قلنا إنا أنكرنا ذلك
لأن الفعل إنما يصح من جملة الحي دون بعض من أبعاضه ولذلك يرجع

أحكام الفعل من مدح وذم وغيرهما إلى جملة الحي دون كل بعض من
أبعاضه فإذا كان صحة الفعل حكماً راجعاً إلى الجملة فيجب أن يكون
مقتضاه عن حالة تختص بها تلك الجملة دون ما يختص به الأبعاض لأن البعض
في حكم الغير للجملة فلا يجوز فيما كان حالاً في البعض أن يؤثر في صحة
الفعل من الجملة فلو كان يجب أن يصح الفعل من الجملة على هذا القول
لاختصاصه بذلك المعنى دون سائر الجملة فإن قيل هلا [illegible] بوقوع
الفعل محكماً [illegible] الفاعل قادراً وإن لم يعتبر الصحة فإن صحة الفعل من أحد الجنسين
دون الآخر لأن العلم لا يتعدى العلم لوقوعه منه قلنا إن الصحة دائماً يحصل
العلم بها لا بعد العلم بالوقوع فهي الواجب في الدلالة دون الوقوع حتى لو أمكن
العلم بها دون العلم بالوقوع لكانت دلالة ولأن الوقوع إذا كان المقصود
به ظهور الفعل على [illegible] من دون من عداه صحة منفردة لم يفترق الحال
بين من يفعل الحركة اختياراً أو بين من يوجد فيه الحركة من فعل الله تعالى
أو من فعل غيره لأن الكلام [illegible] واحد ولا بد من أن يعتبر في الوقوع
أن يكون من جهته وذلك لا يكون إلا بعد تقدم الصحة فثبت أن الدلالة هي
الصحة لا غير ولهذه الجملة لم يصح من المجبرة أن يثبتوا الباري قادراً
لاعتقادهم وجوب وقوع الفعل منه عند القدرة ولم يعتبروا الصحة
فإن قيل إذا كان العلم بكون الذات حياً موقوفاً على العلم بكونه
قادراً فكيف تثبت طريق الدلالة على أنه قادر لكونه حياً لأنكم قلتم
صح من أحد الجنسين الفعل دون الآخر وهل هذا إلا إحالة بكل واحد
من الأمرين على صاحبه قلنا إن العلم بفرقه بين الناس الذين يتصرفون
[illegible] لا سواء وبين الميت والجماد ضرورة وذلك هو العلم

يكون احدنا حيا على الجملة وذلك هو الفعل الذي يقف عليه العلم بمفصل
كونه قادرا اذ انه حالة راجعة الى الجملة ولم يقل ان العلم بكون احدنا
حيا على الجملة يقف على العلم بكونه قادرا على التفصيل حتى يلزمنا الوقف
بل انما قلنا ان العلم بكون احدنا حيا على التفصيل اذ انه حالة راجعة الى
الجملة موقوف على العلم بكونه قادرا على التفصيل فلم يخل بذلك واحد من
الامرين على ما جئنا به بل بينا الدلالة على كونه قادرا على التفصيل على العلم
بكونه حيا على الجملة وبينا الدلالة على كونه حيا على التفصيل بالعلم
بكونه قادرا على التفصيل واما الموضع الثاني في ان المعاني قادرين لا هاهنا احد
معان يوجد فيهم ويحل في ابعاضهم فالذي يدل عليه انه لو لم يجدوا قادرين
لمعاني لكانوا قادرين لذواتهم او بالفاعل وذلك لا يكون اما الاول فالذي
يدل عليه ان القسمة في ذلك صحيحة وبيان ذلك انك تقول للصفة الثابتة للموصوف
لا تخلو اما ان تستغني بذاته في كونه عليها او لا تستغني ان استغنا فهي
الذاتية وان لم تستغن فهي التي تفتقر الى المعنى وقد بينا ان المؤثر الخارج
عن الذات لا تخلو اما ان يكون فاعلا او علة فثبت انهم لو لم يكونوا
قادرين لمعان لكانوا قادرين لذواتهم او بالفاعل واما الثاني وهو انه لا يجوز
ان يكونوا قادرين لذواتهم ولا بالفاعل اما انه لا يجوز ان يكونوا قادرين
لذواتهم فلانهم لو كانوا كذلك لما انحصر تعلق كونهم قادرين
على جنس من المقدورات دون جنس ولا على قدر من الجنس في كل وقت
على ما لا نهاية له وذلك لا يصح مما يقتضيهم للقدم وذلك محال على ما قدمناه
في نفي القدم للثاني واما انه لا يجوز ان يكونوا قادرين بالفاعل فلانهم
لو استحقوها بالفاعل لما اختصت بهم في حالة بقائهم ومعلوم
انها قد تجدد اما الاول فالذي يدل عليه ان الصفة التي بالفاعل تتحمل

خبرا ها في حالة بقي الموصوف بها لانه لا يصح منه جعل الذات عليها الا
بشرط ان يكون قادرا على احداثها والقدرة لا تتعلق بايجاد الباقي في
حالة بقائه لانه موجود وايجاد الموجود محال واما الثاني وهو ان كونهم
قادرين يتجدد في حالة بقائهم فذلك معلوم ضرورة فان الواحد منا كان
قادرا بعد ان لم يكن كذلك فبطل ان يستحقوها بالفاعل فلم يبق الا ان
يستحقوها لمعان وتلك المعاني لا تخلو اما ان يكون موجودة او معدومة
والثاني باطل لانا قد بينا ان العدم مقطعة الاختصاص والعلة لا توجب الا
بشرط الاختصاص واذا كانت المعاني موجودة لم تخل اما ان تحل او توجد
لا في محل والثاني باطل لما بينا في باب الاعراض ان القدرة لا يصح وجودها
في غير محل فلم يبق الا ان يكونوا قادرين بقدر حالة وهي لا تختص بهم حتى توجد
فيهم وتحل في ابعاضهم فيجوز بان توجبهم للصفات او كونهما ان يوجبهما
لغيرهم بما لم يختص به فثبت الموضع الثاني وهو انهم قادرين بقدر واما الموضع
الثالث في بيان حقيقة تلك المعاني وتمييزها عما يلتبس به فالكلام منه يقع
في ثلاثة مواضع احدها في بيان ماهيته فقيل ان القدرة تلتبس به والثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه من ذلك والثالث في ايراد ما يتعلق به
المخالف وابطاله اما الموضع الاول فاعلم انه قد قيل ان اقوى ما تلتبس
به القدرة هي الحياة لان من صح منه الفعل لا يكون حيا وكل حي فقد
يصح منه فعل ما من الافعال فيظن الظان ان الذي لاجله صح ان يحيا هو
الذي لاجله صح ان يقدر وكون صحة الفعل وصحته للادراك بمعنى واحد
وذهب بعض البغدادية الى ان القدرة هي الصحة وان القادر هو الصحيح
وخلافهم في ذلك اما ان يكون من جهة المعنى او من جهة العبارة فان
رجعوا بالصحة الى البنية مخصوص تحل محل الحياة او الى اعتدال الامزجة

التي تعبر عنها بالطبائع او الى ذوي الآلام ولا استقام كان خلافا
من جهة المعنى وان رجعوا بالصحة الى المعنى الذي نثبته وسموا القدرة
الصحة وسموا القادر صحيحا فانه يصح فيرتفع الخلاف من جهة المعنى وقد
حكي عن بعض الناس انه رجع بالقدرة الى الجرثومة واما الموضع الثاني في
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وبطلان ما ذكروه لمن رجع بالقدرة
الى الجملة فالذي يبطل قوله وجهان احدهما ان الجملة ليس يتغاير في صحة
الادراك وتتساوى في صحة الفعل فلو كان الذي لاجله يقدر هو الذي
لاجله يحيا لوجب ان يتساوى هذين الجنسين في صحة الفعل كما اتفقا في صحة
الادراك ومعلوم خلافه فان الواحد منا يصح منه الادراك بصحة
الادراك وان تعذر عليه الفعل بها فلو كان الذي لاجله يدرك هو الذي
لاجله يصح منه الفعل لكان يجب ان يصح منه ايضا الفعل بصحة الادراك كما يصح
منه الادراك بها ومعلوم خلافه فعرفنا ان احدهما امر زائد على الاخر
الوجه الثاني ان اجزاء الحياة متماثلة والقدرة مختلفة فثبت ان احدهما
غير الاخر اما ان اجزاء الحياة متماثلة فالذي يدل عليه انها مشتركة
في الحكم الكاشف عن صفاتها المقتضاة عن صفة الذات وهو صحة
الادراك بمحلها وهذا الحكم شامل لجميع اجزاء الحياة واما ان القدرة
مختلفة فالذي يدل عليه انها لو لم تكن مختلفة لكانت متماثلة او متضادة
ولا يجوز ان تكون متماثلة ولا متضادة اما الاول فالذي يدل عليه انها
قسمة صحيحة وبيان ذلك انا نقول الشيئان لا يخلوان اما ان يسد
احدهما مسد الاخر فيما يكشف عن صفته الذاتية على سبيل التفصيل
او لا يسد ان سد فهما المثلان كالسواد والسواد وان لم يسد
فلا يخلو اما ان يمتنع وجود احدهما لاجل وجود الاخر

ولا يمتنع ان امتنع فهما الضدان كالسواد والبياض وان لم يمتنع وجود
احدهما لاجل وجود الاخر فهما المختلفان كالسواد والحموضة فثبت
ان القدر لو لم تكن مختلفة لكانت متماثلة او متضادة واما الثاني وهو انه
لا يجوز ان تكون متماثلة ولا متضادة واما الثاني وهو انه لا يجوز ان تكون
متماثلة ولا متضادة اما انها لا يجوز ان تكون متماثلة فالذي يدل عليه ان القول
بتماثلها يؤدي الى المحال وما ادى الى المحال فهو محال اما انه يؤدي الى المحال
فالذي يدل عليه [illegible] انها متى كانت متماثلة لم يعرف تماثلها الا باتحاد
متعلقها وهو المقدور واتحاد متعلقها يؤدي الى مقدور بين قادرين ومقدور
بين قادرين محال اما انها لو كانت متماثلة لم يعرف تماثلها الا باتحاد متعلقها
فلانها من المعاني المتعلقة باغيارها والمعاني المتعلقة باغيارها لا يعرف
تماثلها الا باتحاد متعلقها اما انها من المعاني المتعلقة باغيارها فالكلام فيه
يقع في موضعين احدهما في معنى تعلقها والثاني في الدليل على انها متعلقة
اما الاول فللقدرة تعلقان تعلق بالقادر وتعلق بالمقدور فتعلقها بالقادر
هو ايجابها له الصفة التي لاجلها يصح منه الفعل وتعلقها بالمقدور هو
صحة وجوده بها من جهة القادر واما الموضع الثاني وهو انها متعلقة
فالذي يدل عليها انها لو لم تكن متعلقة لم يكن لنا الى العلم بها طريق لانها لا
تعلم ضرورة لوقوع الخلاف فيها وانما تعلم بايجابها للصفة وهي كون
القادر قادرا فثبت ان القدرة من المعاني المتعلقة باغيارها واما ان
المعاني المتعلقة باغيارها لا يعرف تماثلها الا باتحاد متعلقها فالذي
يدل عليه انا نعلمه من حال الارادتين متى تعلقتا بمراد واحد في وقت واحد
على سبيل التفصيل فانهما متماثلان ومثال ذلك ان يريد احدنا دخول
زيد الدار وقت الظهر لو اراد عمرو ويريد عينه دخول زيد الدار وقت

الظهر فان هاهنا لا ادري متماثلان لا لاتحاد متعلقهما بدليل انه
متى طرا عليهما الضد وهي الكراهة لذلك المراد بعد ان يوجد انتفيا في
قلب واحد فانه ينفيهما والشي الواحد لا ينفي الا المثلين او الضدين على سبيل
البدل فثبت ان القول بتماثل القدر يؤدي الى اتحاد متعلقهما وهو المقدور
واتحاد متعلقهما يؤدي الى مقدور بين قادرين والذي يدل عليه انا
لا نعني بمقدور بين قادرين الا ما يصح ان يتعلق به قدرة كل واحد منهما
فلو كانت القدرة متماثلة لاداتها الى ذلك واثبات مقدور بين قادرين
محال فما تقدم بيانه فثبت ان القول بتماثل القدر يؤدي الى المحال وما ادى
الى المحال فهو محال فما تقدم بيانه فبطل ان يكون القدر متماثلة واما
انه لا يجوز ان يكون متضادة فلانها لو كانت متضادة لم نعرف تضادها الا باتحاد
متعلقها وتعاكس وجه التعلق لما بينا من انها من جملة المعاني.
المتعلقة باغيارها وقد بينا ان المعاني المتعلقة باغيارها لا نعرف
تضادها الا باتحاد متعلقها وتعاكس وجه التعلق على ما مثلنا ذلك
في الكراهة والارادة من [illegible] فلو القدر يؤدي الى ما قدمنا من المحال
فبطل ان يكون القدر متضادة وثبت انها مختلفة واما ان القدر اذا كانت
مختلفة وكانت اجزاء الجوهر متماثلة وجاز ان يكون احداهما غير
الاخرى فلان احداهما لو كانت هي الاخرى والحال هذه لكانتا
متماثلتين ومختلفتين وهو محال فبطل ان يرجع بالقدرة الى الجوهر اما
ان من رجع بالقدرة الى البنية [illegible] بالبنية المخصوص [illegible] فيبطل
قوله وجهان احدهما ان حكم التاليف مقصور على محليه لا يتعداهما
ولهذا لا يكون الجملة مؤلفة وان كانت قادرة واحدة
فلا يجوز مع ذلك ان يوجب كون الجملة قادرة لان ذلك يؤدي الى انقلاب

ذاته وخروجه عن مثل ما يكون حكمه مقصورا على المحل الى مثل
ما يتعدى حكمه الى الجملة وانقلاب الذات عما هي عليه في ذاتها محال لانه
خروج الموصوف عن صفة الذات وذلك لا يجوز على ما ذكرناه في مواضعه
والوجه الثاني هو ان التاليف لو كان يوجب كون القادر قادرا لكان
يوجبه لما هو عليه في ذاته لان العلة انما توجب الصفة لما هي عليه في
ذاتها فكان يجب ان لا نعرف الحال مع وجوده في الميت والجماد ومن وجوده
في الحي وكان ذلك يوجب ان يكون الاجسام كلها قادرة على مقدور واحد
لوجود التاليف فيها من حيث هو جنس واحد متماثل يجب في الصفة الموجبة
عنه التي هي كون الحي قادرا ان يكون في حكم المتماثلة في الذوات لا يكون
متماثلة الا باتحاد المتعلق وذلك محال لاستحالة تعلق مقدور بين قادرين ولان
الجمادات يستحيل كونها قادرة على ما هي عليه من الجمادية ومتى قيل اليس قد يكون
التقليد والعلم مثلين متى تعلقا بمتعلق واحد على اخص ما يمكن وان كان العلم
يوجب كون الحي عالما دون التقليد فهلا جاز ان يكون التاليف متماثل الاجزاء
وان اوجب بعضه كون الذات قادرا على مقدور وبعضه لم يوجب ذلك البعض
الاخر قلنا ان التقليد والعلم متى كانا مثلين اوجبا صفتين في حكم
المتماثلين وهما كون الحي معتقدا لمعتقد واحد على اخص ما يمكن
وكون احد الصفتين مقتضية لسكون النفس دون الاخرى لا يقتضي اختلافا
بينهما لان العلم انما اقتضى سكون النفس لوقوعه على وجه نحو كونه
واقعا عن نظر في الدليل الى غير ذلك من الوجوه التي من وقع لا عليها
عليهما كان لا من يرجع الحمد لله تعالى فاما من رجع بالقدرة الى اعتدال
الامزجة والطبائع فالذي يبطل قوله وجهان احدهما ان المرجع

بذلك الى امور اخرى منها مقصورة على الحالها فلا يجوز ان يؤثر في شيء
حاله ولاحقه الى الجملة على اصل ما ذكرنا في التاليف الوجه الثاني انه كان
يجب اذا اشترك جماعة في اعتدال المزاج ان يكونوا قادرين على مقدور واحد
لاشتراكهما في الموجب لذلك وهو اعتدال المزاج وان لا يتفاضلا في
كونهما قادرين لاستوائهما في اعتدال المزاج ومعلوم خلاف ذلك واما
من رجع بالقدرة الى زوال الاسقام والامراض فالذي يبطل قوله وجهان
احدهما انه كان يجب اذا اشتركا جميعا في زوال الاسقام والامراض
عنهما ان يكونا قادرين على مقدور واحد لاشتراكهما في الموجب لذلك
وهذا محال الوجه الثاني ان هذه امور عائدة الى النفي وقد قدمنا انه لا
يجوز تعليل الاثبات بما يرجع الى النفي واما من رجع بالقدرة الى الحركة
فالذي يبطل قوله وجهان احدهما ان الحركة يرجع حكمها الى المحل والقدرة
يرجع حكمها الى الجملة فلا يجوز ان يكون احدهما هو الاخر الوجه الثاني الجملة
ان القدرة يستحيل وجودها في الجماد لانها تفتقر الى بنية مخصوصة
وهي زائدة على بنية الجماد مع شروط اخر من الحياة وغيرها وانما
يعرف مقامها على ما ذكرناه مفصلا في مواضعه من كتب الكلام ولا
يكفي مجرد الهوى لانا قد بينا انه لا يصح الفعل بحكمه الا من فيها الحياة
فبنية الجماد بان لا يصح وجود القدرة فيها ولا يستحيل ان الحركة يصح اولا ان
وجودها في الجماد فصح ان احدهما غير الاخر فبطل هذا القول
واما الموضع الثالث في ابتداء ما يتعلقون به الحال في ذلك وابطاله
فاعلم ان من رجع بالقدرة الى الصحة يتعلق بوجهين احدهما ان
قالوا اذا كان الفعل يقع على كونه صحيحا فلا يصح الا ويجوز

الفعل منه فينبغي ان يرجع باحدهما الى الاخر والجواب عن ذلك
ان هذا كلام من لا يراعي الا الوجود ولا يراعي الا وجوه المسائل من
دون نظر في عللها وذلك لان الصحة متى كان المرجع بها الى التاليف الموجود
في محل الحياة وكانت القدرة تفتقر الى محل فيه حياة فقد وجب من ذلك ان لا
يكون القادر الا صحيحا الا لان يرجع الى ان القدرة هي الصحة ولولا ذلك
لكانت القدرة هي الحياة لانه لا يكون قادرا الا وهو حي ولا يصح الفعل
الا والادراك به صحيح الالة وفي الاغلب لا يكون الحي حيا الا ويصح
منه فعل من الافعال فالذي لاجله لا يجعل القدرة والحياة شيئا
واحدا هو بعينه الحال في القدرة والصحة الوجه الثاني ان قالوا قد عرفنا
ان الذرة لا تحتمل من القدر مثل ما تحتمله الفيل وذلك يوجب ان الرجوع
بالقدرة الى التاليف الذي يوجد في الفيل اكثر مما يوجد في الذرة
والجواب ان ذلك ليس لاجل ان القدرة والتاليف شيء واحد بل
لاجل ان القدرة في زيادتها تفتقر الى زيادة البنا ولا يكون
زيادة البنا المحتملة للقدرة الا بزيادة الاجزاء التي يوجد فيها
هذه البنية واجزاء الفيل اكثر من اجزاء الذرة ومما يبين صحة ما
ذكرناه ان المؤلف وان يكثر اجزاؤه بالتفرقة وتركيبه فقد
يتغير حكمه في القدرة وحاله في التركيب على ما كان في ذلك
ظاهر فاما من رجع بالقدرة الى الحركة فربما تعلق بان القادر
يصح ان يتحرك في ابتداء شيء وظن ان الحركة هي القدرة وهذا ظن فاسد
لانه كما يصح ان يتحرك يصح ان يسكن بنفسه وان يفعل غيرهما
من الافعال في المعاصمة لم لا يثبتون القدرة لذلك الا خاصة
فكذلك يجب ان لا يثبتونه بالحركة فهذا هو مثار المعاني

عما يلتبس بها واما الموضع الرابع في تعلقها وكيفية تعلقها
فهو يتضمن ستة فصول احدها في معنى تعلقها والدليل على انها متعلقة
والثاني فيما تختص به من التعلق والثالث في انها لماذا تتعلق والرابع
في انها لماذا تتعلق والخامس في انها تتعلق بالمقدور على حد يكون
متفرعة عليه وغير موجبة له ولذلك سمي انها متعلقة بالمقدور
اما الفصل الاول فقد تقدم بيانه حيث بينا ان القدرة متعلقة واما
الفصل الثاني فيما تختص به من التعلق فهي تختص بامرين احدهما ان
متعلقاتها مختصة في الجنس والعدد والثاني انه لا يصح الفعل بها الا بعد
استعمال محلها فيه او في سببه ضربا من الاستعمال اما الاول فالكلام
فيه يقع في موضعين احدهما في معنى قولنا ان مقدورات القدر مختصة
في الجنس والعدد والثاني في الدليل عليه اما الموضع الاول فنريد
باختصاصها في الجنس انه لا يصح من القادر بالقدرة من المقدورات سوا
العشرة الاجناس التي قدمنا ذكرها ونريد باختصاصها في العدد
انه لا يصح بالقدرة الواحدة من الجنس الواحد في الوقت الواحد في
المحل الواحد على جهة الابتداء الا مقدور واحد واما الموضع الثاني
في الدليل على اختصاصها فيما ذكرناه فالذي يدل على انها مختصة
في الجنس ان الواحد منا لو دعاه الداعي المكين الى ان يفعل جنسا
زائدا على العشرة التي قدمنا ذكرها لتعذر ذلك عليه على طريقة
واحدة والذي يدل على انها مختصة في العدد انها لو تجاوزت عن الجنس
الواحد على الشرائط التي ذكرناها ولا حاصر يقف العدد الى
ما لا نهاية له وذلك يؤدي الى مقدور بين قادرين ولكان لا ينفصل

القادرون في ذلك الجنس وقد علمنا خلاف ذلك فثبت ما ذكرناه
وانما وجب لها هذا الحكم لامر يرجع الى كون الواحد منا قادرا بالقدرة
من حقها الا تتعلق بمقدورها الا على هذا الحد ولا يمكن ان يقال انما وجب
ان ينحصر ما يقدر عليه فيما ذكرتم لان للصفة التي يختص بها الواحد منا
موجبة عن معنا واحد وذلك لان للصفة قد تكون موجبة عن معنى
واحد ويتعلق بما لا نهاية لها على الوجه الذي ذكرناه ككوننا مشتهين
ونافرين وكذلك لا يمكن ان يقال انما وجب ان ينحصر مقدورنا
فيما ذكرتم لان للصفة التي يتعلق بها المقدور صفة واحدة وذلك لان
القديم عز وجل له بكونه قادرا صفة واحدة ومع هذا يقدر على ما
لا نهاية لها فثبت ان العلة ما قلناه من كونه قادرا بالقدرة واما
الموضع الثاني في انها لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل
او في سببه ضربا من الاستعمال فالذي يدل عليه هو ما قدمنا من ان
الواحد منا متى حاول نقل شيء بيده اليمنى تعذر ذلك عليه واذا اراد ان
يفعل بالقدرة التي في يساره فانه لا يصح منه ذلك الا بعد ان يستعمل
محلها في الفعل او في سببه ضربا من الاستعمال وانما وجب ذلك لان احدنا
قادر بقدرة من حقها الا تتعلق بمقدورها الا على هذا الحد ولا يقال ان ذلك
لا يصح رجوعه الى مجرد الصفة ولهذا لم يثبت هذا الحكم في القديم جل
وعز وقد علمنا خلاف ذلك فلم يبق الا ان يكون لكيفية استحقاقها
وهو انا قادرون بقدرة من حقها الا تتعلق بمقدورها الا على هذا
الوجه فان قيل فهذا اوجب عليكم في الجوهر ان تجعلوها متعلقة
لانه لا يصح لاحدنا ان يفعل بها الا بعد استعمال محلها فيه قلنا انه لم يكن
لا اشارة الى امر يحل متعلقا بالجوهر فان لاحدنا ان ... لمعنى

على ما بينا ذلك في نفي الرؤية فيجب أن يؤثر في صفة الحي فقط وهي
كونه حيا والمدرك هو متعلق كونه مدركا فلا يجوز أن يجعل
متعلقا لكونه حيا لأنه لا يجب في المقتضي أن يكون متعلقا متى كان
مقتضاه متعلقا وإنما يجب ذلك في العلل على ما ذكره شيخنا في كتاب
كيفية كشف الأحكام والصفات عن خصائص المؤثرات في المقتضيات
وليس يلزم إذا المرجح من أحدهما أن يدرك بمحل حياته إلا بعد استعمال
محلها حين يأمر بالاستعمال أن يكون الحيوة متعلقة ما لم يثبت لها لأمر
يكون متعلقا لها حالا والقدرة إن ثبت لها مقدور لم يصح أن يجعل متعلقة
به فهذا هو الكلام فيما يختص به القدرة من التعلق وأما الفصل
الثالث في أنها لماذا تعلق فاعلم أنها تتعلق بالمقدور على طريقة
الإحداث فقط والدليل عليه أن الذي دل على تعلقها بالمقدور وهو
صحة وجوده بها هو بعينه دليل على أنها متعلقة به على طريقة الإحداث
لأن الوجود متى تراخى وجوده عن صحته كان متجددا والحدوث
هو الوجود المتجدد وإنما قلنا أنها لا تتعدى في التعلق طريقة الإحداث
لأنها لو تعدت في تعلقها طريقة الإحداث إلى الاختصاص لتعلق الوجه
كتعلقها بسائر صفات الفعل ولجرت مجرى العلم والاعتقاد وغيرهما
فكان يلزم تعلقها بصفته الذاتية والمقتضى عنها وكان يجب
تعلقها بالباقي والقديم كالعلم والاعتقاد ومعلوم خلافه فصح
ما قلناه من أنها تتعلق بالمقدور على طريقة الإحداث فقط
وأما الفصل الرابع وهو الكلام في أنها لماذا تعلق فاعلم
أنها تتعلق بالمقدور لمقتضى صفتها الذاتية والدليل على ذلك
أنه قد ثبت لها هذا الحكم ولا يخلو إما أن يثبت لأمر أو لا لأمر

باطل أن يثبت لا لأمر لأنه لم يكن بأن يثبت أولى من خلافه وإن ثبت لأمر
فلا يخلو إما أن يرجع إلى ذات القدرة أو إلى مؤثر خارج عن الذات لا يجوز
أن يثبت لمؤثر خارج عن الذات لأنا قد بينا أن المؤثر الخارج عن الذات
لا يكون إلا فاعلا أو علة ولا يجوز أن يثبت لها هذا الحكم بالفاعل لأنه لا
حظ للفاعل في ذلك ولأنه كان يجوز وجودها غير متعلقة بأن يختار
الفاعل إيجادها غير متعلقة فكان ذلك يؤدي إلى أن لا يكون لنا إلى
العلم بها طريق وذلك محال ولا يجوز أن يثبت هذا الحكم لمعنى معدوم
لما بينا أن العدم مقطعة للاختصاص والعلة لا توجب إلا بشرط الاختصاص
ولأنه كان يلزم أن يكون متعلقة في حال عدمها لعدم المعنى الذي يؤثر في
تعلقها وذلك محال لأنه يبطل الحكم الذي قدمنا وهو أنه لا يصح الفعل
بها إلا بعد استعمال محلها وذلك فرع على وجودها ولا يجوز أن يثبت لها
هذا الحكم لمعنى موجود لأنه كان يجوز أن لا يوجد ذلك المعنى فلا يكون
متعلقة وذلك محال على ما قدمنا فلم يبق إلا أن يثبت لها هذا الحكم
لأمر راجع إلى الذات ثم لا يخلو إما أن يكون مجرد الذات أو الصفة
الذاتية أو المقتضاة عنها أو وجود الذات لا يجوز أن يثبت لمجرد الذات
ولا لأجل الصفة الذاتية لأنه كان يلزم تعلقها بالمقدور في حالة العدم
فإن صفة الذات ثابتة في حالة عدم الذات ووجودها وحكم صفة
الذات لا يجوز تراخيه عنها لما نعلمه من المخالفة والمماثلة لا يجوز
تراخيهما عن صفة الذات بل يثبتان في حال عدم الذات ووجودها
وإنما وجب ذلك لكونهما حكمين لصفة الذات بدليل أنهما لو كانا
صفتين لجاز تراخيهما عنها بأن يشترطا بالوجود المتجدد كالصفات

المتضادات او لو كان ايجابهما يختص من غير صفة الذات لجاز أن
ينفك أحدهما عن مقتضيهما كما في وجود الجوهر في المحاذاة مع أنها لا تثبت
للاشتراط وجود الشيء وتجوز وجود المحاذاة ولا شيء فلو كان
وجود تعلق القدرة حكما لمجرد الذات او لاجل صفتها الذاتية لوجب
ثبوته في حالة العدم فكان يلزم صحة الفعل بالقدرة المعدومة وذلك
محال لانا قد بينا انه لا يصح الفعل بها الا باستعمال محلها وذلك يقتضي
ان لا يصح الفعل بها الا بعد وجودها في المحل وذلك ظاهر ولا يجوز ان
يثبت لها هذا الحكم لاجل وجودها لانه كان يوجب تعلق جميع
الموجودات بذلك المقدور وذلك محال وانما قلنا انه يلزم في
ذلك لان صفة الوجود متماثلة في الذوات بدليل انها قد
اشتركت في الحكم الكاشف عنها وهو ظهور الصفة المقتضاة
لكل من اختص بها فلذلك علمنا انها لو تعلقت لاجل وجودها لوجب
في الموجودات ان تكون متعلقة بذلك المقدور وبعد ابطال هذه
الاقسام لم يبق الا انها تعلق لمقتضى صفتها الذاتية واما
الفصل الخامس وهو انها تعلق بالمقدور على حد تكون متقدمة
عليه وغير موجبة له فالذي يدل عليه وجوه احدها ان القول
بانها موجبة لمقدورها يعود على اصل ثبوتها بالنقض فيجب ان
يكون باطلا وانما قلنا بان القول [illegible] ان
[illegible] تكون موجبة لمقدورها يعود على
اصل ثبوتها بالنقض يجب فالذي يدل عليه انها متى كانت موجبة لمقدورها
كان وجود المقدور موقوفا عليها في الحصول وذلك يخرجه عن
التعلق بالقادر ويبطل وقوفه على احواله ويزيل امكانه من

[illegible]

جهة فلو وجوده لانه لو وجد لم يكن قادرا عليه ولا يمكن وجوده
من جهته ومن يبطل كونه قادرا عليه يبطل اثبات القدرة لانا انما
نتوصل الى اثباتها بكونه قادرا على سبيل الجواز كما قدمنا وانما قلنا
ان كل قول يثبت حكما للذات يعود على ثبوتها بالنقض يجب ان يكون
باطلا فالذي يدل عليه ان الغرض بالحكم هاهنا هو التوصل به للعلم باثبات
الذات فمتى كان ثبوته يعود على القول بثبوتها بالنقض انتقض هذا
الغرض فوجب ان يكون باطلا الوجه الثاني ان موجب القدرة يتقدم
على مقدوراتهم وتقدم الموجب يقتضي تقدم موجبه اما ان موجب القدرة
متقدم على مقدوراتهم فالذي يدل عليه هو ما بينا من انهم مؤثرون في
وجود مقدوراتهم وفي صحتها على سبيل الاختيار على معنى انه كان يمكنهم
قبل احداثها ان يوجدوها وان لا يوجدوها واما ان تقدم الموجب يقتضي
تقدم موجبه فالذي يدل على ذلك ان موجب القدرة وهو كونهم
قادرين متى كان متقدما على المقدورات كما قدمنا وقد ثبت انه
موجب عن القدرة وجب في القدرة الموجبة لكونهم قادرين ان تكون
متقدمة على مقدوراتهم وغير موجبة لها اولى واحرى الوجه
الثالث ان مقدورات العباد لو كانت موقوفة في وجودها على
امر موجب لا يتعلق بالعبد ولا يقف على اختياره سواء كان ذلك الامر
الموجب هو القدرة كما يقوله المتقدمون منهم او امر سوى القدرة
على ما يقوله بعض المتاخرين من شهوة او عصا او غيرهما لكان يجب
ان يقبح امرهم ونهيهم بها ومدحهم وذمهم عليها ومعلوم ان ذلك
غير قبيح اما [illegible] فالذي يدل عليه ان [illegible] حينئذ تكون
موقوفة على ما يوجبها لا محالة فمتى حصل الموجب لها كانت لا محالة ولا وجه

لا امره بها ولا نهيه عنها ولا المدح ولا الذم عليها الى حصول
الافعال والحال هذه واجب بغير اختياره وكما لا يحسن امر المرمي
به من شاهق بالنزول ولا نهيه عنه ولا مدحه ولا ذمه عليه
لانه لم يحصل منه باختياره وانما يحصل فيه بما يحصل فيه من الثقل
الموجب لهويه وحصوله فيه بغير اختياره كذلك ما نحن فيه
واما الثاني وهو ان ذلك لا يبقى بعد تقدم مسالة في فعل خلق الافعال
الوجه الرابع ان مقدورات العباد لو كانت موقوفة على امر موجب
من قدرة او غيرها لما حسن تكليف الكافر بالايمان ومعلوم ان ذلك
حسن اما الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يكن قادرا بما فيه من قدرة
الكفر على الايمان ولا كان يمكنه الانفكاك عما هو عليه من الكفر
لمكان القدرة الموجبة له او لمكان غيرها من المعاني الموجبة
له كما يقوله بعض المتاخرين منهم لكان تكليفه بالايمان
ولا انفكاك من الكفر تكليفا لما لا يطاق وتكليف ما لا يطاق
قبيح اما انه يكون تكليفا لما لا يطاق فلانا لا نعني بتكليف ما لا يطاق
سوى ذلك واما ان تكليف ما لا يطاق قبيح فهو معلوم ضرورة
على ما قدمنا فثبت انه لو كان وجود الفعل موقوفا على امر موجب
من قدرة او غيرها لكان تكليف الله الكافر بالايمان قبيحا واما انه
لا يجوز ان يكون قبيحا فلان التكليف من فعل الله سبحانه على ما تاتي بيانه
وقد بينا ان الله سبحانه لا يفعل القبيح فبطل قولهم من ان القدرة
موجبة لمقدورها ومما يبطل قولهم قول الله سبحانه لا يكلف
الله نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة قال الشاعر

كلفتنا الوسع في نفي لها اصلا والوسع منها دون الجهد والتود وقد قال
تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وقال تعالى فاتقوا الله ما استطعتم
وذلك يقتضي تكليف ما لا يطاق وينفي ان يكون المكلف قادرا على
ما كلفه وقد اخبر الله تعالى عن المنافقين بعدم استطاعتهم للخروج
وحلفهم بانهم لو استطاعوا لخرجوا واكذبهم في ذلك فقال وسيحلفون
بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم والله يعلم انهم لكاذبون
ولو كانت القدرة موجبة لمقدورها لكانوا صادقين في قولهم لو استطعنا
لخرجنا معكم لان المستطيع للشيء فاعل له لا محالة على هذا القول فلما اكذبهم
سبحانه في ذلك دل على انهم كانوا مستطيعين للخروج فلم يخرجوا وقد
يستطيعون الخروج وان لم يخرجوا وذلك يقتضي تقدم القدرة على مقدورها
وانها قد توجد دونه واما الفصل السادس وهو انها متعلقة بالضدين
فالذي يدل عليه وجوه احدها ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لما حسن
امر العاجز للسلم بالقيام وذمه على تركه ومعلوم ان ذلك حسن
اما الاول فالذي يدل عليه انه لو لم يكن قادرا على القيام بقدرته التي فعل
بها القعود لما حسن ذلك لانه يجوز ان يوجد فيه قدرة القعود دون
قدرة القيام اذ ليست احداهما عندهم محتاجة الى الاخرى حتى يتعذر انفصال
بينهما بل هما عندهم ضدان يستحيل اجتماعهما في الوجود ومتى صح ذلك
جاز انفصال احداهما عن الاخرى بل يجب فكان لا يحسن والحال هذه امر
العاجز للسلم بالقيام وذمه على تركه واما ان ذلك يحسن فذلك معلوم
ضرورة بل يعد محسنا اذا خان عبده ودعاه وجاء امره بالقيام يردها
والوجوب زائد على الحسن الوجه الثاني ان القدرة لو لم تكن متعلقة
بالضدين لما حسن تكليف الله تعالى للكافر بالايمان ومعلوم ان ذلك

حسن اما الاول فالذي يدل عليه ان الكافر لو لم يكن قادرا بما فيه من قدرة
الكفر على ما اضاده من الايمان لكان تكليفه بذلك تكليفا لما لا
يطاق لانا لا نعني بتكليف ما لا يطاق سوى ذلك وتكليف ما لا يطاق
قبيح على ما تقدم فثبت انها لو لم تكن متعلقة بالضدين لما حسن تكليف
الكافر بالايمان ومعلوم ان ذلك حسن اما الاول فالذي يدل على ان
الكافر لو لم يكن قادرا بما فيه من قدرة الكفر على ما اضاده من الايمان
لكان تكليفه بذلك تكليفا لما لا يطاق لانا لا نعني بتكليف ما لا يطاق
سوى ذلك وتكليف ما لا يطاق قبيح على ما تقدم فثبت انها لو لم تكن متعلقة
بالضدين لما حسن تكليف الكافر بالايمان واما الثاني وهو ان ذلك
حسن فلما ثبت من ان التكليف فعل الله سبحانه على ما ياتي بيانه وقد بينا
ان افعاله كلها حسنة الوجه الثالث ان القدرة لو لم تكن متعلقة
بالضدين لكان يجوز ان يكون بعض الناس قادرا على حمل عشرين رطلا
من حجر الى جهة يمنة ولا يكون قادرا على نقل ريشة الى جهة يسرة
بان يوجد فيه القدرة على الحركة يمنة دون الحركة يسرة وان
يكون بعض الناس قادرا على المشي ما بين فرسخ في جهة يمنة ولا يقدر
على خطوة واحدة في جهة يسرة بان يحصل القدرة على احد الضدين
فلا يحصل القدرة على الاخر ومعلوم ضرورة استحالة ذلك وبطلانه
الوجه الرابع ان القدرة لو لم تكن متعلقة بالضدين لوجب فيمن اكل
الطعام الحرام مع وجود الطعام الحلال او تيمم مع وجود الماء
المباح ولا آفة تمنعه من استعمال ذلك ان يكون في كلا الحالين
مجبرا وقد علمنا ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله خلاف ذلك
فبطل مع قولهم ان القدرة موجبة لمقدورها وانها غير صالحة للضدين

فهذا جملة القول في هذا الفصل فصل في ان الله سبحانه لا يعذب احدا الا
بذنبه ولا يثيبه الا بعمله والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما
ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد بعض ما يتعلق به المخالف وابطاله اما
الموضع الاول فقد ذهبت العدلية الى ان الله سبحانه لا يعاقب احدا الا بذنبه ولا يثيبه
الا بعمله وذهب بعض الحشوية الى ان الله سبحانه يعذب اطفال المشركين بذنوب
آبائهم وذهب سائر المجبرة الى انه سبحانه يحسن من الله تعالى ان يعذب المومنين
ويثيب العاصين وان لم يطيعوا على ذلك واما الموضع الثاني في الدليل على
صحة ما ذهب اليه اهل العدل ان المجازاة بالثواب والعقاب لمن لا يستحق ذلك
من جملة القبائح والله سبحانه لا يفعل شيئا من القبائح اما ان المجازاة بالعقاب
لمن لا يستحقه يكون قبيحا فلانه يكون ظلما والظلم قبيح اما انه يكون
ظلما فلان الظلم هو الضرر الذي يفعله الفاعل الى غيره لا لنفع يصل الى
ذلك الغير ولا لدفع ضرر عنه ولا لاستحقاق ولا لظن احد الوجهين
المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر وهذه
صفة العقاب متى فعل بمن لا يستحقه لان العقاب هو الضرر المحض الذي يوصله
الفاعل الى غيره على جهة الاستحقاق والاهانة فثبت ان المجازاة
بالعقاب لمن لا يستحقه يكون ظلما واما ان الظلم قبيح فالعلم بقبح ذلك
ضروري واما ان المجازاة بالثواب لمن لا يستحقه يكون قبيحا فالذي
يدل عليه انه يتضمن القبيح وما تضمن القبيح فهو قبيح واما انه يتضمن القبيح
فالذي يدل عليه انه يتضمن التعظيم لمن لا يستحقه وتعظيم من لا يستحق
التعظيم قبيح اما الاول فالذي يدل عليه ان الثواب هو المنافع العظيمة
الخالصة الدائمة المفعولة على جهة الاجلال والتعظيم وانما قلنا
ذلك لان المنافع ثلاث تفضل وعوض وثواب وحقيقة التفضل هو
المنافع التي ليست بمستحقة وحقيقة العوض هي المنافع المستحقة

لا على وجه الاخلال بالتعظيم وحقيقة الثواب ما قدمنا ولا شك
انه ليس شيء من هذه المنافع ما فارق الثواب في حده والدليل
على حصرها فيما ذكرنا انك تقول المنفعة لا تخلو اما ان يكون مستحقة
او لا تكون ان لم مستحقة فهي التفضل وان كانت مستحقة فلا تخلو اما
ان تقترن بها الاخلال او لا تقترن ان لم تقترن فهي العوض وان اقترن بها
الاخلال والتعظيم فهي الثواب وعندنا ان المجازات بالثواب لمن لا يستحقه يتضمن
تعظيم من لا يستحقه واما ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح فالذي يدل عليه
انه يقبح من احدنا ان يعظم الاجانب على حد تعظيم الوالدين ويقبح منه ان
يعظم البهائم كتعظيم الانبياء عليهم السلام والائمة والعلماء وان ينزل الخسيس
منزلة الجليل من المدح والتعظيم وقبح ذلك معلوم ضرورة ولم يقبح ذلك
الا انه تعظيم لمن لا يستحقه بدليل انه لو كان مستحقا له لم يقبح فيجب في
كل تعظيم لمن لا يستحقه ان يكون قبيحا لان الاشتراك في العلة يوجب
الاشتراك في الحكم والثواب لمن لا يستحقه قد شاركه في العلة وهي
كونه تعظيما لمن لا يستحق التعظيم فيجب ان يشاركه في الحكم وهو القبح
فثبت ان المجازات بالثواب لمن لا يستحقه يتضمن القبح واما ان ما
يتضمن القبح فهو قبيح فذلك معلوم لان الحسن هو ما حصل فيه غرض
صحيح ولعرا عن سائر وجوه القبح فثبت ان المجازات بالثواب والعذاب
لمن لا يستحقه يكون قبيحا واما انه تعالى لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه
وقد اكد الشرع ذلك قال الله تعالى الا تزر وازرة وزر اخرى
وان ليس للانسان الا ما سعى وقال تعالى هل تجزون الا ما كنتم
تعملون وقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون ولا ظلم اعظم من تعذيب من لا جرم له في نفسه

عن الله كما نفاه عن نفسه وقد نفى ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا ووجه الاستدلال بالآية ان الله تعالى اخبر انه
لا يعذب احدا حتى يبعث اليه رسولا ولا شك ان الطفل لم يبعث اليه رسول
وخبره تعالى يجب ان يكون صدقا اما انه اخبر بذلك فذلك ظاهر في
الآية فان مفهوم الخطاب ما كنا نعذب احدا حتى نبعث اليه رسولا
لان من كان القائل من قال ما كنت ضاربا زيدا الا حتى ناتيه فان المفهوم
من هذا الخطاب ما كنت ضاربا احدا الا حتى ناتيه منه واما ان
الطفل لم يبعث اليه رسول فالذي يدل عليه انه غير متمكن من معرفة صدق
الرسول ولا من معرفة صحة ما جاء به لفقد العقل الذي هو اصل الآيات الادلة
ولانه ليس من الله تعالى ان يبعث الرسول الى من هذه حاله لانه لو بعثه اليهم
فلا يخلو اما ان يريد منه معرفة صدق الرسول وصحة ما جاء به او لا يريد منه ذلك
فان اراد منه ذلك كان تكليفا لما لا يعلم لان علوم العقل التي هي مادة
الادلة لم تتكامل فيه وذلك قبيح وقبحه معلوم ضرورة وقد ثبت ان
الله تعالى لا يفعل القبيح وان لم يرد منه معرفة ذلك كان ارساله اليه عبثا
لان حقيقة العبث ما لا فائدة فيه والعبث قبيح وقبحه معلوم ضرورة والله تعالى
لا يفعل القبيح على ما تقدم فثبت ان الطفل لم يبعث اليه رسول واما ان
خبره تعالى يجب ان يكون صدقا فالذي يدل عليه انه لو لم يكن صدقا لكان
كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لما تقدم اولا فالذي يدل عليه انه لو لم لا واسطة بين
ذلك وبيان ذلك انك تقول الخبر لا يخلو اما ان يكون مخبره او ما جرى مجرى
مخبره على ما هو به او لا يكون فان كان فهو الصدق وان لم يكن فهو
الكذب واما انه لا يجوز ان يكون كذبا فلما بينا من ان الكذب قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح ومما يؤكد ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن

المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يحتلم ومعنى ارتفاع القلم هو ارتفاع التكليف
عنهم فاذا لم يكن الصبي مكلفا لم يحسن تعذيبه لانه لا ذنب له ايضا وروي
عنه صلى الله عليه وآله انه نهى في بعض الغزوات عن قتل الذرية فقال
بعضهم او ليسوا اولاد المشركين فقال عليه السلام او ليس خياركم اولاد
المشركين كل نسمة تولد على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها اما شاكرا
واما كفورا واما الموضع الثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله
فاعلم ان المخالف يتعلق في هذه المسألة بان قال ان الله تعالى مالك وللمالك
ان يفعل في ملكه ما يشاء ولا يقبح منه تعذيبه لمن لا ذنب له والجواب
انا لا نسلم ان للمالك ان يفعل في ملكه ما يشاء [illegible]
على الاطلاق بل انما له ان يفعل في ملكه ما يشاء بعد ان يكون الفعل فيه
عن ضرر ويعري عن سائر وجوه القبح وقد بينا ان تعذيب من لا ذنب
له مختص بوجه من وجوه القبح فلا يجوز ان يفعله ومن جملة ما
يتعلقون به ان قالوا انما ذكرتموه في الدلالة مبني على ان حقيقة الظلم
ما ذكرتم وذلك غير صحيح فان الظلم هو تعدي الحدود والله
تعالى ليس فوقه احد يحد له الحدود ولهذا قال قائل اهل اللغة يقول
ظلمت السقاء اذا شربته في غير وقته وظلمت الارض اذا حفرتها
في غير موضع الحفر وظلم السحاب اذا اتى بالمطر في غير حينه
والجواب عما ذكروه من وجوه منها انا قد ذكرنا ان الظلم هو
الضرر الذي ليس فيه منفعة ولا دفع مضرة عنه ولا استحقاق
ثبت من جهته ولا الظن لاحد الوجوه المتقدمين ولا يكون في
الحكم كانه من جهة غير فاعل الضرر بدليل ان العقلاء متى شاهدوا
رجلا يقطع يد غيره فانهم لا يعقلون بكون ذلك الضرر ظلما الا

حتى يخبروا عن حقيقة الحال فمتى علموا ان ذلك القطع وقع لدفع ضرر نحو
ان يكون تلك الآكلة متى لم تقطع سرت الى سائر الجسد فانهم يخرجونه
بهذا الوجه عن كونه ظلما وكذلك فانهم متى علموا ان ذلك القطع
وقع باستحقاق فانهم يخرجونه بهذا الوجه عن كونه ظلما وكذلك
فانهم متى رأوا رجلا يفصد غيره ثم علموا انه يريد بذلك دفع الضرر
عنه الذي لولا الفصد لما اندفع فانهم يخرجونه بهذا الوجه عن كونه
ظلما وكذلك فانهم متى علموا ان ضرر زيد بالغير وانه في الحكم
كانه من جهة فاعل الضرر كالذي يحاول اخذ مال غيره او
دمه فيدفعه عن نفسه بالقتل فان ذلك لا يكون ظلما لما
كان في الحكم كانه من جهة من نزل به دون الفاعل له فصح ان الظلم ما هو
ذكرنا الوجه الثاني ان الظلم لو كان ما ذكروه لما عرف
الظلم الا من عرف الحدود من حدها فكان يلزم في البراهمة والملحدة
ان لا يعرفوا الظلم قط ومعلوم خلاف ذلك ومنها ان
الظلم لو كان ما ذكروه لوجب اذا عذب الله الانبياء والمؤمنين
بانواع النيران ان لا يكون ذلك ظلما ومعلوم خلاف ذلك
واما قولهم ان قائل اهل اللغة يقول ظلمت السقاء وظلمت الارض
وظلمت السحاب فذلك مجاز وليس بحقيقة والدليل على ذلك انه لا
يطرد في جميع المواضع فلا يقال ظلم الزنج وظلم الشيل والمجاز
لا يطرد نحو جبت ورزد ولا يقاس عليه لانه مستعار فلا
يستعمل الا حيث استعير لخلاف الحقيقة الا ترى ان اهل اللغة
قالوا اسأل القرية ثم لا يقاس على غيره فلا يقال اسأل الجبل التي كانا بها
ويراد به اهله فلو كان استعمال الظلم في غير ما

ذكرنا حقيقة يوجب اطراده لمن لا يطرد هو الذي يفارق
به الحقيقة المجاز فاذا لم يطرد انكشف لنا ان ذلك كونه
مجازا ومما يبين ذلك ان اهل اللغة يقولون فلان اظلم من حية
اذا حصل منه من الضرر ما قدمنا ذكره قال الشاعر من ظلم
الناس تحاموا ظلمه وعز عنهم جانباه واحتمى وهم لمن لان
لهم جانبه اظلم من حيات انبات النشا ومن جملة ما يعلقونه
ان قالوا الشرع قد بين ان احكام اطفال المشركين كحكم ابائهم
في دار الدنيا من حرمة المناكحة والموارثة والسبي والاسترقاق
فهلا جاز ان يكون حكمهم حكم ابائهم من العذاب في دار الاخرة
والجواب انا لا نسلم ان حكمهم حكم ابائهم في دار الدنيا في باب
العقوبات ولهذا فان الكفار متى قتلوا لم يقتل اولادهم وكذلك
فان من سرق من اولادهم لم تقطع يده لاجل سرقة ابيه وكذلك اباهم
فان الجزية قد توخذ من الكافر على وجه العقوبة ولا توخذ
من الذرية الذي لم يبلغ فثبت ان احكامهم مخالفة لاحكام
ابائهم في باب العقوبات وانما ثبت ان احكامهم كحكم ابائهم
في امور مخصوصة نحو ما ذكروه من حرمة المناكحة
والموارثة والسبي والاسترقاق لان في ذلك مصلحة في باب
الدين وزجر المكلفين عن الكفر لانهم متى علموا انهم متى
كفروا واشركوا اسر اولادهم وجرت عليهم هذه
الاحكام كان ذلك صارفا لهم عن الشرك ولان الاطفال
اذا لحقتهم هذه الاحكام عموم ولهم من اعواض

يوفى على ذلك وليس كذلك دار الاخرة فانها ليست بدار تكليف
فيكون ما ينزل بالاطفال فيها من العذاب مصلحة للمكلفين
ومتى خلا عن عوض وعن ... كان ظلما وعبثا ولا يحسن فعله
بهم والحال هذه ومن جملة ما تعلقوا به ان قالوا قد روي
عن خديجة رضي الله عنها انها سالت رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله عن اطفال لها كانوا في الجاهلية فقال لو شئت لاسمعتك ضغاءهم
في النار والجواب عن ذلك ان هذا الخبر من اخبار الاحاد فلا
يصح التعلق به في هذه المسئلة لانه يكون اعتراضا على المعلوم
بالمظنون ثم ذلك لا يجوز وقد قيل ان المراد بالاطفال البالغون
سماهم اطفالا لقرب عهدهم بالطفولية قال الشاعر عرضت
لعامر والخيل تردى باطفال الحروب مستمرات يريد البالغين ولو
كان هذا الخبر صحيحا لوجب تاويله على البالغين لئلا يناقض
الادلة فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل فصل في
الارادة والكلام منه يقع في ستة مواضع احدها في حقيقة
الارادة والمريد والثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف
والثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه
والرابع في كيفية استحقاق الله تعالى لكونه مريدا وكارها
والخامس في تعلقهما وكيفية تاثيرهما في الافعال والسادس
فيما يريد القديم وفيما لا يريد اما الموضع الاول في حقيقة الارادة
والمريد فحقيقة الارادة هي المعنى الموجب لكون الحي مريدا او هي
جنس قائم بنفسه زائد على الشهوة والدليل على ذلك ان الواجد

[illegible] اصول احدها ان الله سبحانه اعلمنا بوجوب
[illegible] وقبح المقبحات وخلق فينا شهوة المقبحات والنفار
[illegible] ومكننا من ذلك ولم يلجئنا الى ان لا نفعل القبيح وان نفعل
[illegible] واغنانا بالحسن عن القبيح والثاني انه تعالى لو لم يرد منا
[illegible] ونكره منا فعل المقبحات في الحال لما ورد منا لكان
[illegible] المقبحات في ترك الواجبات والثالث ان ذلك لا يجوز
[illegible] فهو يشتمل على اربعة مواضع احدها ان الله سبحانه
[illegible] وجوب الواجبات وقبح المقبحات والثاني انه خلق فينا شهوة
[illegible] الواجبات والثالث انه تعالى مكننا من فعل ا
[illegible] الواجبات والرابع انه تعالى لم يلجئنا الى ان لا نفعل
[illegible] ولا اغنانا بالحسن عن القبيح اما الموضع
[illegible] انه تعالى خلق لنا العلم باحكام بعض الافعال التي
[illegible] ونصب لنا الادلة على احكام البعض الاخر
[illegible] العقل وهو مجموع علوم يخلقها الله تعالى
[illegible] فيصح منه اكتساب العلوم والاستدلال وحسن
[illegible] تكليفه مع التمكين وزوال الالجاء ولو اغنانا بالحسن
[illegible] فانه لم يصح منه اكتساب العلوم والاستدلال
[illegible] تكليفه والكلام من هذه الجملة يقع في مواضع
[illegible] مجموع علوم والثاني ان الله كامله ومن جعلها في العبد فعلها
[illegible] علم ان العقل عند ما ذكرناه علوم ضرورية
[illegible] علم الواحد منا بنفسه وباحواله من كونه مريدا
وظانا وناظرا الى غير ذلك وعلمه بان المشاهد اعداد وان

منا قد يريد ما لا نشتهي ونشتهي ما لا يريد اما انه يريد ما
لا نشتهي فلان العليل قد يريد تناول الدوا الكريه وان لم يكن
مشتهيا له واما انه نشتهي ما لا يريد فلان الصائم قد يشتهي
للطعام في حال صومه وان لم يكن مريدا له وحقيقة المريد
هو المختص بصفة لكونه عليها يصح ان يوقع افعاله على الوجوه
المختلفة واما الموضع الثاني في حكاية المذهب وذكر الخلاف
فاتفق المسلمون على وصف الله سبحانه بانه مريد وكاره ثم
اختلفوا في فايدة وصفه بذلك فقال الاكثر انه تعالى على مثل صفة
المريد الكاره منا وهو قول اكثر الزيدية وبعض المعتزلة وقال
بعضهم ان معنى وصف الله سبحانه بانه مريد لافعاله هو انه فعلها
وهو غير ساه ولا مكره ومعنى وصفنا له بانه مريد لافعال
العباد هو انه امر بها ومعنى وصفنا له بانه كاره لها هو انه
نهى عنها واحالوا ان يكون تعالى على مثل حال المريد والكاره منا
وذلك هو قول بعض الزيدية والمعتزلة واما الموضع الثالث
للدليل على صحة ما ذهبنا اليه وهو القول الاول فالذي يدل
على ذلك طريقان احدهما عقلية والاخر سمعية اما العقلية
فوجهان احدهما ان الله سبحانه اعلمنا بوجوب الواجبات
وقبح المقبحات وخلق فينا شهوة المقبحات والنفار عن الواجبات
مع التمكن وزوال الالجاء الى ان لا نفعل القبيح وان نفعل الواجب
ومع زوال الالجاء بالحث عن القبيح فلا بد مع ذلك ان يريد منا
فعل الواجبات ويكره منا فعل المقبحات ولا كان مغريا لنا
بفعل المقبحات وترك الواجبات وذلك لا يجوز وهذه الدلالة

وجوه للشر كعلمه بظلمة الليل وضياء النهار وعلمه بمجرد
الفيئة الذاتية بين النفي والإثبات كعلمه بأن الشيء لا يخلو
أن يكون موجوداً أو معدوماً وما معناه وأنه لا يجوز أن يخرج عن أن
يكون موجوداً ومعدوماً وما معناه فلا يحصل له الوصفان معاً
ولا يزول عنه معاً بل لا بد من حصوله على أحدهما لا محالة ومن
ذلك علمه بأن الموجود لا يخلو إما أن يكون لوجوده أول أو لا أول
لوجوده فلا يخرج عن القسمين معاً ولا يحصل فيهما معاً إلى غير ذلك
من العلوم الأولية نحو علمه بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء
المتساوية لشيء واحد متساوية وما جرى هذا المجرى (لا حال)
وجوده وإن لم يكن اللون محتاجاً في وجوده إلى المحاورة لأن (علة)
أن السواد لا يحتاج في وجودها إلى وجود البياض حتى يكون البياض
شرطاً في وجود السواد وإن كان وجود ضد البياض وهو
الحمرة محلاً لوجود السواد لما كانت الحمرة مضادة للسواد
أن يكون نفي هذه الواجبات وكانها للمضاد لم يكونا شرطاً
في أسبقيا ما للقضايا ومن علوم العقل العلوم المستندة إلى الخبرة
والتجربة كعلمه بأن الزجاج ينكسر بالأحجار وأن القطن يحترق
بالنار وأن الثقل من شأنه إذا كان لا يقف في الجو من غير علاقة
ولا عمد ولا قادر يمسكه ومن ذلك علمه بتعلق الفعل بفاعله
نحو أن يرى رجلاً يكتب وآخر يبني وآخر بأن أيهما قاعد
فإنه يعلم أن البناء والكتابة من الفعل لهما اختصاص بالكاتب والبناء
ما ليس لهما بالقاعد ومن جملة علوم العقل ذكر ما من
الجلية التي يجري عليه وعلى غيره من قرب العهد وعلمه بمقاصد

المخاطبين له بلغته فيما يخلو ويظهر المخبرين بأخبار المتواترة
كعلمه بمكة وبغداد وغيرهما من البلدان عند سماع أخبارها
وعلمه بوجوب كثير من الواجبات كرد الوديعة وقضاء الدين
وشكر النعمة ودفع الضرر عن النفس وغير ذلك وعلمه بقبح كثير من
القبائح كالظلم والعبث وكفر النعمة وغير ذلك وعلمه بحسن كثير من
الحسنات كالتفضل والإحسان وكالانتفاع بالمنافع التي لا ضرر
فيها على أحد دينا ولا دنيا كالتنفس في الهواء والشرب من ماء الأنهار
الجارية كدجلة والفرات وغيرهما وهذه العلوم الثلاثة هي أجزاء علوم
العقل وهي التي يصير بها العبد مكلفاً مع الشروط التي قدمنا
ذكرها والدليل على أن العقل هو ما ذكرناه من هذه العلوم
أن كل من حصلت فيه على الكمال كان عاقلاً فيذكر أمر شاد (؟)
الله مما سواها فلو كان العقل أمراً سوى هذه العلوم لكان
يجوز أن تحصل هذه العلوم في الحي ولا يكون عاقلاً بأن لا يحصل العقل
الذي هو سواها أو يحصل العقل به وهذه العلوم ولا يكون عاقلاً
وإن لم نعرف شيئاً مما ذكرنا من المعلومات وكل ذلك محال فعرفنا
أن العقل هو ما ذكرنا من العلوم دون ما زاد عليها وأما
الموضع الثاني وهو أن الله تعالى قد فعلها في العبد فالذي يدل عليه أنه
قد ثبت أنها موجودة في الواحد منا فلا تخلو إما أن تكون من فعل
العبد في نفسه أو من فعل غيره فيه ولا يجوز أن يكون من فعله في
نفسه لأنا قد بينا في أول هذا الكتاب أن العلم لا يقع اختراعاً إلا
من عالم فلو لم يكن أحدنا عالماً لما صح أن يخترع هذه العلوم
لما قدمنا ذكرها وهو لا كد لها حتى يكون عالماً بالوقت

كل واحد من الامرين على صاحبه فلا كملا زم لا واحد منهما
وذلك محال فلم يبق الا ان المحدث لها في العبد غيره لم لا يجوز ان
ذلك للعبد اما ان يكون فاعل الداعية او فاعل القدرة لا يجوز ان
يكون محدثها فاعل بقدره لان القادر بالقدرة لا يتعدى الفعل منه
الى غيره الا باعتماد لما بينا من انه لا يقدر على الاختراع والاعتماد
لا حظ له في توليد العلوم اذ لو كان له حظ في ذلك لصح من الواحد
منا اذا اعتمد في صدر غيره ان يولد له علوما لان السبب فيما يحصل
والمحل محتمل وجار مجرى مثله وقد علمنا خلاف ذلك واذا بطلت
هذه الاقسام لم يبق الا ان العلوم التي قدمنا ذكرها محدث سوى
الله تعالى لانا قد بينا انه لا ثاني له يشاركه في كونه فاعل الداعية
ان الله تعالى قد اعلمنا وجوب الواجبات وقبح المقبحات واما الموضع
الثاني وهو انه تعالى قد خلق فينا الشهوة للمقبحات والنفار عن الواجبات
فالذي يدل عليه انه قد ثبت وجودهما فينا وقد بينا ان مقدورات
القادر بالقدرة مخصص في جنس اجناس ولا شك ان الشهوة والنفار
زائدان عليهما فيجب ان يكونا من فعل القادر للذات وهو الله تعالى
واما الموضع الثالث وهو انه تعالى قد مكننا من فعل المقبحات وترك
الواجبات فالذي يدل عليه ان المرجع بالتمكين هاهنا الى خلق
القدرة وسلامة الالات التي يصلح لذلك ولا شك انه القادر على ذلك
لا الله تعالى على ما تقدم بيان ذلك كله واما الموضع الرابع وهو
انه لم يلجئنا الى ان لا نفعل القبيح وان نفعل الواجب ولا اغنانا
بالحسن عن القبيح بذلك معلوم ضرورة من حال من يصح خبره من نفسه
واما الاصل الخامس وهو انه لو لم يرد منا فعل الواجبات

ويكره منا فعل المقبحات فالحال ما قد منا انه كان مغريا لنا بترك
الواجبات وفعل المقبحات فالذي يدل عليه انه لو لم يرد منا ما قدمنا
ذكره من الواجبات ويكره منا فعل المقبحات لكنا لا نستحق العقاب
من جهته على فعل المقبحات وترك الواجبات واذا لم نستحق العقاب
على ذلك كنا مغريين بفعل المقبحات وترك الواجبات اما الاول فالذي
يدل عليه ان كونه تعالى مريدا للواجبات منا وكونه كارها لل
للمقبحات شرط في استحقاقنا للعقاب من جهته ولا يصح حصول المشروط
عنه مع انتفاء الشرط اما الاول فالذي يدل عليه ان كونه مريدا للواجبات
وكونه كارها للمقبحات لو لم يكونا شرطا في استحقاقنا للعقاب
من جهته لما كان حصول ما يضادهما من كونه مريدا للمقبحات
وكارها للواجبات مانعا لاستحقاقنا للعقاب من جهته اما
الاول فالذي يدل عليه ان كل امر لا يشترط ثبوته لوجود امر اخر
فانه لا يحيل ثبوته وجود ضد لذلك الامر لا امر الاخر متى لم يكن مضادا
لذلك الامر بنفسه الا ترى ان المجاورة لما كانت شرطا في وجود
التاليف كان وجود ضدها وهو الافتراق محيلا للتاليف ولما
لم يكن المجاورة شرطا في وجود اللون لم يكن وجود ضدها وهو
الافتراق محيلا للون وانما قلنا اذا لم يكن مضادا لذلك الامر
بنفسه فلان الافتراق لو كان مضادا للون ... واما الثاني
وهو ان ذلك مانع فالذي يدل عليه انه تعالى لا يحسن منه ان يعاقبنا
على فعل ما اراده منا وترك ما كرهه كما لا يحسن من السيد في
الشاهد ان يعاقب عبده على فعل ما اراده منه وترك ما كرهه
واذا ثبت ان كونه تعالى مريدا للمقبحات وكارها للواجبات مانعا
عن استحقاقنا للعقاب من جهته فكلوا اما ان يكون شرطا فيهما

اولما يجري مجراه مما لا يصح ان يكون لاجل التضاد
لاجل التضاد لان المضاد للارادة هي الكراهة المتعلقة بمرادها
على اخص ما يمكن والمضاد للكراهة هي الارادة المتعلقة
بمكروهها على اخص ما يمكن وللعقاب واستحقاقه ليسا من
قبيل الارادات والكراهات فقيل ان تنافيهما ليس لهما ما يجري
مجرى التضاد من حيث ان ارادته تعالى للمقبحات وكراهته للواجبات
تضاد ما هو شرط في استحقاقنا للعقاب على فعل القبائح وترك
الواجبات وهو ارادته للواجبات وكراهته للمقبحات فثبت ان
ارادته للواجبات وكراهته للمقبحات شرط في استحقاقنا
للعقاب من جهته واما انه لا يصح حصول المشروط مع انتفا شرطه
فلان القائل بالشرط هو وقوف المشروط عليه في صحته اذ لو صح
ثبوته من دونه لبطل كونه شرطا فيه وذلك لا يجوز فثبت
انه تعالى لو لم يرد منا فعل الواجبات ويكره فعل المقبحات والحال ما
قدمنا ذكره لكنا لا نستحق العقاب من جهته واما انا ان ما نستحق
العقاب من جهته كما هو معلوم بفعل المقبحات وترك الواجبات
فالذي يدل عليه انه متى لم يكن علينا مضرة عظيمة بعد بها في
فعل القبائح وترك الواجبات بعاشره سهوا منا للقبائح
ونفورا عن الواجبات لم يكن لنا صارفا عن فعل المقبحات وترك
الواجبات ولكان ذلك بمنزلة ان يعلمنا فعل القبيح ويريده منا
ويعلمنا وجوب الواجب ويكرهه منا وكما انه مع هذه الارادة
والكراهة ادعى المفسدة في فعل القبيح وترك الواجب فيجب
من ان يكون يستحق العقاب على فعل القبيح وترك الواجب فيكون
معرضين على ذلك واذا عرفنا قبح القبيح ووجوب الواجبات عرفنا

وانا نستحق الذم من العقلا على فعل القبيح وترك الواجب وتلك
الحال الدالة لم يرد منا سبحانه فعل الواجبات ويكره منا فعل
المقبحات فثبت بهذه الجملة انه لا بد من اشتراط كونه تعالى
مريدا للواجبات وكارها للمقبحات لتكون الافعال التي
نفعلها تخصه من الاعلام باحكام الافعال والشهوة للقبيح
والنفار عن الواجب حكمة وجهته الوجه الثاني من
الدلالة العقلية على كونه تعالى مريدا وكارها انه قد ثبت ان
الارادة تعالى للواجبات ترجيحا لوجودها على عدمها في استحقاق
المدح والثواب حيث يكون علم المكلف بكونهما مرادة لله سبحانه
باعثا له على القيام بها اشد البعث وكذلك فانه قد ثبت ان الكراهة
منه تعالى للقبائح من المكلف ترجيحا لعدمها على وجودها حيث يكون
علمهم بكونها مكروهة لله سبحانه صارفا له عن موافقتها الى
الصرف واذا كان لكونه تعالى مريدا للطاعات وكارها
للمقبحات معنا هذا الحظ من الدعا للمكلفين الى ما كلفوا
فعله والصرف لهم عما كلفوا تركه ولا بد من ان يريد منهم
تعالى فعل الطاعات ويكره منهم فعل المعاصي ولما كان عائدا
على عرضه بالتكليف وهو تعريض المكلفين بالثواب بالتفضل له
للذين دعوهم الى ما يتوصلون به الى ذلك ورغبهم فيه وبعدهم
عن خلافه بكل ممكن فثبت ان الله سبحانه لا بد من ان يكون
مريدا للطاعات وكارها للمعاصي ليست التكليف حكمة
وحسنا فان قيل اذا لم يستدلون على كونه مريدا
وكارها بانه لا بد ان يفعل الارادة للواجبات والكراهة

للمعنى بحسب التكليف حسنا وكانت الإرادة والكراهة
لا تعقلان إلا بعد كونه مريدا أو كارها فكيف يصح لكم إطلاق
لفظتي الإرادة والكراهة في الدليل على ثبوت الصفتين اللتين هما
كونه مريدا أو كارها وهل هذا إلا استدلال بالعلة على معلولها
لها وليس من خلاف ذلك قلنا إنما أطلقناه من لفظتي الإرادة
والكراهة في أثناء ألفاظ الإرادة على كونه مريدا أو كارها
وعرفنا بهما الصفتين لأن الإرادة قد تذكر ويراد بها كون
الحي مريدا وكذلك الكراهة قد تذكر ويراد بها كون الحي
كارها كما يقال ما جرى في البلد من القبائح فهو بإرادة السلطان
والمراد بذلك أنه مريد له وكذلك يقال ما جرى في البلد من
الفتن فهو بكراهة السلطان ودون إذنه والمراد بذلك
أنه يكرهه ولا يريده فثبت أن الإرادة والكراهة قد
يطلقان ويراد بهما كون الحي مريدا أو كارها وكذلك ما
ذكرناه وجرى ذلك مجرى ما قدمنا ذكره من ألفاظ
العلم قد تذكر ويراد بها كون الحي عالما كما تذكر
ويراد بها المعنى الموجب لكونه عالما وإذا صح ذلك وجب حمل ما
ذكرناه من لفظ الإرادة والكراهة على المعنى الصحيح
وهو كونه مريدا أو كارها ولم يكن حينئذ مستدلا بالعلة على
العلة بالمعلول فبطل ما اعترض به السائل وسلمت الدلالة من
النقض فهذا هو الكلام في الطريقة العقلية وأما الطريقة
السمعية في أنه تعالى مريد وكاره فالذي يدل عليه أنه أمر
ونهى وتهدد بصيغة الأمر وكل من هذه حاله يجب

أن يكون مريدا أو كارها أما الأول فالذي يدل عليه إجماع المسلمين
وهو أيضا معلوم ضرورة من الدين والقرآن الكريم ناطق بذلك قال الله
سبحانه في الأمر يا أيها الناس اتقوا ربكم وقال تعالى أقيموا الصلاة
وآتوا الزكاة وقال في النهي لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
وقال ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق وقال تعالى في التهديد
بصيغة الأمر وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وقال تعالى
واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك
الآية ولا خلاف بين الأمة أن ما قدمنا ذكره أمر ونهي وتهديد
فثبت أنه تعالى أمر ونهى وتهدد بصيغة الأمر وأما الثاني وهو أن
كل من هذه حاله يجب أن يكون مريدا أو كارها فالذي يدل عليه
أن الأمر لا يكون أمرا إلا وهو مريد للمأمور به فإنا متى
اعتقدنا في شخص أنه قال افعل لغيره على جهة الاستعلاء دون
الخضوع وأراد منه ما تناولته الصيغة علمنا كونه آمرا له
وإن رفعنا عن نفوسنا اعتقاد كل أمر سوى ذلك ومتى لم
نعتقد كونه مريدا لما تناولته الصيغة لم نعقل كونه
آمرا له وإن أخطرنا ببالنا اعتقاد كل أمر سوى ذلك وكذلك
متى اعتقدنا في شخص أنه قال لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء
دون الخضوع وكره ما تناولته الصيغة عقلنا كونه
ناهيا له عن ذلك وإن رفعنا عن أنفسنا اعتقاد كل أمر سوى
ذلك ومتى لم نعتقد كونه كارها لما تناولته الصيغة لم
نعقل كونه ناهيا وإن اعتقدنا كل أمر سوى ذلك وكذلك
متى اعتقدنا في شخص أنه قال لغيره افعل على جهة الاستعلاء

دون الخضوع وانه كاره لما تناوله الصيغة منه علمنا كونه متهددا
له بصيغة الامر وان رفعنا عن انفسنا اعتقاد كل علم سوى ذلك
ومتى لم نعتقد كونه كارها لما تناولته الصيغة لم نعقل كونه متهددا
له وان اعتقدنا كل امر سوى ذلك فلو كان المعقول من كونه
امرا وناهيا ومتهددا امرا سوى ما ذكرنا لكان يجوز ان يحصل ما
ذكرنا ولا يحصل ذلك الامر الزائد فلا يكون امرا ولا ناهيا ولا متهددا
او يحصل ذلك الامر الزائد بدون ما ذكرنا فيكون امرا وناهيا
ومتهددا ومعلوم خلاف ذلك فعرفنا ان من حق الامر ان يكون مريدا
للمامور به والا لم يكن امرا وان من حق الناهي ان يكون كارها للمنهي
عنه والا لم يكن ناهيا وان من حق المتهدد بصيغة الامر ان يكون
كارها للمتهدد عليه والا لم يكن متهددا وقد ثبت ان الله سبحانه امر وناه
ومتهدد فيجب ان يكون مريدا وكارها بين ذلك ويوضحه ان قوله تعالى
اعملوا ال داود شكرا امر وقوله تعالى اعملوا فسيرى الله عملكم
ورسوله تهديد وهما على سواء في كونهما جنس امر فلولا ان الله مريد
لما تناوله احدهما وكاره لما تناولته الاخرى لما كان بينهما
فرق ولكانا امرين معا او تهديدين معا وذلك محال فثبت بهذه الجملة
ما نرومه من كونه مريدا وكارها وهو الموضع الثالث واما
الموضع الرابع في كيفية استحقاقه تعالى لهاتين الصفتين فالكلام منه
يقع في موضعين احدهما في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه اما الموضع الاول
فذهب اكثر الزيدية وبعض المعتزلة الى انه تعالى يستحق هاتين الصفتين
لمعنيين محدثين لا في محل وهما الارادة والكراهة وذهب

بن المجبرة الى انه تعالى مريد لذاته وذلك هو مذهب النجار وقالت الاشعرية
انه مريد بمعنى قديم واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فهو انه
تعالى قد ثبت انه مريد وكاره فلا يخلو اما ان يكون مريدا وكارها مع
وجوب ان يكون كذلك او مع جواز ان لا يكون كذلك لما بينا من ان الصفة
الثابتة للموصوف لا تخلو من احد هذين القسمين ولا يجوز ان يكون مريدا وكارها
على سبيل الوجوب لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون مريدا وكارها لذاته
او لما هو عليه في ذاته وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه هو ما بيناه
من ان الصفة الواجبة للموصوف لا تخلو من احد هذين القسمين واما الثاني
وهو ان ذلك لا يجوز فلانه لو كان مريدا لذاته او لما هو عليه في ذاته
لوجب ان يريد كل ما يريد وان يكره كلما يصح ان يكره لانه لا اختصاص
لذاته وما هو عليه من الصفة ببعض ذلك دون بعض كما علمنا في كونه
عالما فانه لما كان عالما لذاته صح ان يعلم جميع المعلومات ووجب ولو
وجب ان يريد الكل ويكره الكل لوجب ان يكون مريدا للمعاصي مع كونه
كارها لها وان يكون كارها للطاعات مع كونه مريدا لها وكل
ذلك محال وبعد فلو كان تعالى مريدا لذاته لوجب ان يكون مريدا لجميع
المرادات لما بينا انه تعالى لا اختصاص لذاته ببعض المرادات دون
بعض ولو كان مريدا لجميع المرادات لوجب ان يحصل للواحد منا جميع ما
يريده من مقدورات الباري تعالى لانه تعالى متى كان قادرا عليها
ومريدا لها وجب حصولها لا محالة ولما لم ينفصل حاله عن حال العاجز
وقد علمنا خلاف ذلك وبعد فلو كان تعالى مريدا لجميع المرادات
لوجب ان يكون مريدا للقبائح لانها من جملة المرادات وقد بينا فيما
بعد انه تعالى لا يجوز ان يكون مريدا لها فبطل ان يكون مريدا وكارها
على سبيل الوجوب واذا كان مريدا وكارها على سبيل الجواز

كان مريدا او كارها بالفاعل او لمعنى محدث لما سابق لكن هذه
الجائزة لا يخلو اما ان لم يؤثر فيها من احد هذه الامرين ولم يكونه مريدًا
وكارها [illegible] لمعنى قديم او لمعنى معدوم بين
يؤدي الى كونه مريدا او كارها لم يزل لبس وجود للعزم لا اول
له وكذلك العدم لا ابتداء لا اول له ولو كان مريدا وكارها فيما لم يزل
لكان يكر ذلك على تسلسل الوجوب في ذلك وجوب لا استغنا عن الجواب
المعدومة او القديمة بين الصفة الثانية على سبيل الوجوب لانه [illegible]
لكونه شيء الذات من فاعل وعلة كما قدمنا بان ذلك في باب الصفات
ولكونه يصحح المعاني القديمة والمعدومة ابطالها وكل ما كان في
تصحيحه ابطاله فهو باطل كما تقدم ولعدفانا بينا في باب نفي الثاني انه
لا قديم سوى الله تعالى فلا يجوز ان يكون مريدا او كارها لمعنى قديم
ولا يجوز ايضا ان يكون مريدا او كارها لمعنى معدوم لان [illegible] العدم
كراهيتهما ان في اراده وقيل اختصاصها به على شي فليس
بوجه احداهما الصفة اولى من الاخرى [illegible] ان يكون
مريدا او كارها بالفاعل لانه لا فاعل للقديم تعالى لما تقدم بيانه فاذا
بطلت هذه الاقسام بما قدمنا لم يبق الا ان يكون مريدا او كارها
لمعنى محدث وهما الارادة والكراهة ثم لا يخلو اما ان يكونا
حلا او لا حلا والاول باطل لانهما لو حلا لم يخلوا اما ان حلا في
ذاته تعالى او في غيره وكلاهما باطل اما انه لا يجوز ان حلا في ذاته
تعالى فلانه ليس بمتحيز والحلول لا يصح الا في متحيز كما تقدم واما انه لا يجوز
ان حلا في غيره فلان ذلك الغير لا يخلو اما ان يكون متحيزا
او غير متحيز وكلاهما باطل اما انه لا يجوز ان حلا في غير متحيز
فلما بينا من ان الحلول لا يصح الا في متحيز واما انه لا يجوز

حلا في متحيز فلانه لا يخلو اما ان يكون فيه حياة او لا يكون فيه حياة
وكلاهما باطل اما انه لا يجوز ان حلا في محل فيه حياة فلانهما متى
حلا في حي سواه تعالى كان به اخص فكان بان يوجبا له كونه مريدا
او كارها اولى من الباري تعالى لان الارادة والكراهة متى وجدتا في
[illegible] محال ان يوجبا الحكم وكونه مريدا او كارها لفقد اختصاصهما
واما انه يوجبان ذلك لمن حلا فيه واما انه لا يجوز ان حلا في محل
ليس فيه حياة فلانهما متى حلا فيه اختصا به غاية الممكن من الاختصاص
في حقه فلا يخلو اما ان يوجبا له كونه مريدا او كارها او لا يوجبا
والاول باطل لان شرطه الحياة والمحل لم يكن حيا فيصح كونه مريدا فبطل
والثاني ايضا باطل لانهما متى لم يوجبا له كونه مريدا او كارها مع
اختصاصهما به وانقطاع اختصاصهما بغيره كانا قد خرجا من
حقيقتهما وحكم يصدر عنهما ويدل عليهما وذلك محال لانه يودي الى ان
لا يعقل وجودهما عن عدمهما وليس لهما بل انهما لو اوجبا
الصفة للباري مع ذلك لم يتفصل وجودهما عن عدمهما لما ذكرنا
لانهما متى وجدا في بعض الجماد كانا اخص به وانقطع اختصاصهما
بالباري فلو اوجبا له الصفة مع فقد الاختصاص لو اوجبا له ذلك
مع فقد الاختصاص لاوجباها لغيره من الاحيا فكان يجب في كل حي
ان يكون مريدا لما اراده الباري تعالى وكارها لما كرهه وذلك محال
فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكونا موجودين لا في محل لكنهما
بالباري تعالى غاية الممكن من الاختصاص في حقه لانه لا يصح في
حقه سبحانه مجاورة ولا حلول لاستحالة ذلك عليه تعالى فيكون
غاية الممكن من الاختصاص في حقه تعالى [illegible] فلا وينقطع [illegible]

اختصاصهما بقدرته أن توجدا على أحد وجوه فيكونا بأن يوجدهما
له للصفة ودون يوجدهما بقدرته لأنهما اختصا به على أنه
الممكن من الاختصاص في جهته ولم يختصا بقدرته على الممكن من
الاختصاص في حقه فكان اختص منهما بقدرته فعلى هذه الطريقة
جرى الكلام في هذا الموضع وأما الموضع الخامس في تعلق هاتين الصفتين
وكيفية تأثيرهما في الأفعال أما كون الحي كارهًا فإنه لا تأثير له في
الأفعال وإنما يقتضي ترجيح عدمها على وجودها فقط وذلك معلوم
بالضرورة من نفوسنا وأما كونه مريدًا فمذهبنا أنه يتعلق بكل ما يصح
حدوثه وإنما لا يتعلق بالنفي وذهب الأشعري والنجار ومن قال
بقولهما أن كون الحي مريدًا لا يتعلق إلا بما المعلوم من حاله أنه يقع
وأن الإرادة تتعلق بالنفي وأن الإرادة للشيء كراهة لضده وأن
الإرادة للشيء أن يكون كراهة لأن لا يكون وكراهة الشيء أن يكون
إرادة لأن لا يكون والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما
ذهبوا إليه أنه قد ثبت أن الفعل يقع على وجوه مختلفة على سبيل
الجواز فلا بد من أمر في وقوعها كذلك وصار الحي لا يصح أن يؤثر
فيها في ذلك سوى كونه مريدًا لأن كونه حيًا أو عالمًا غير
متعلق فلا يجوز أن يؤثر في ذلك وأما كونه قادرًا فقد بينا أنه لا
يتعدى في تأثيره طريقة الإحداث فلا يجوز أن يؤثر في ذلك وأما كونه
عالمًا فقد بينا أنه لا تأثير له في المعدوم وإنما هو شرط في إحكام
الأفعال فلا يجوز أن يؤثر في وقوعها على وجوه مختلفة وإذا ثبت
ذلك بما قدمناه من أن الإرادة تكون مؤثرة في وقوع الأفعال على الوجوه
المختلفة على سبيل الجواز وكون الحي مريدًا لا ما قدمناه من صفات
الفاعل المؤثرة في الفعل ترتيبا على ما قدمناه ذكره فبطل قول من

١٢٧

إنها لا تتعلق إلا بالمعلوم من حاله أنه يقع وصح أنها تتعلق بكل
ما يصح حدوثه على الوجوه المختلفة على سبيل الجواز لأنها لو لم
تتعلق إلا بالمعلوم من حاله أنه يقع مما يصح حدوثه لكان أحد
الفعلين إذا دعانا إلى ما يصح حدوثه مما المعلوم من حاله أنه يقع
ومن إذا دعانا إلى المعلوم من حاله أنه لا يقع لم يكن أحدهما أزيد
على هذا القول في التعلق به دون الآخر وإنما يكون الكلام الفعل
من هو مثالنا فيهما فلهذا قلنا إن الإرادة تتعلق بكل ما يصح
حدوثه فأما قولهم إن الإرادة تتعلق بالنفي فهو قول باطل من
وجهين أحدهما أنها لو تعدت في التعلق من الحدوث وتوابعه إلى
النفي ولا مخصص لتعدت إلى الباقي والماضي والقديم والممتنع والواجب
مع العلم بكونه باقيًا وماضيًا وقديمًا أو ممتنعًا أو واجبًا كما
ثبت مثل ذلك في العلم وسائر الاعتقادات فإنها لما تعدت في تعلقها
الحدوث وتوابعه تعدت إلى ما ذكرنا لفقد الحاصر والمخصص
وكان يجب أن يصح من أحدنا إرادة الباقي مع العلم بكونه باقيًا والماضي
مع العلم بكونه باقيًا والماضي مع العلم بكونه ماضيًا والقديم مع
العلم بكونه قديمًا والممتنع مع العلم بكونه ممتنعًا والواجب مع
العلم بكونه واجبًا وذلك محال الوجه الثاني أن الإرادة لو صح
أن تتعلق بالنفي على الخصوص لصح من أحدنا أن يريد من المحسن أن لا يفعل
أو يكره منه ذلك مع علمه بكونه محسنًا كما يصح منه أن يريد من الحي
المستسلم أن لا يقوم ويكره منه ذلك مع علمه بكونه كذلك
ومع علمنا بصحة الإرادة والكراهة منه في الأمور دون أن الدلالة

على الهما في الثاني يتعلقان بما يضاد القيام من القعود او لا ما
يصح على ما ارادة ان لا يقوم هي في التحقيق ارادة لتجديد فعل
ينافي القيام وهو القعود والاضطجاع وكذلك كراهة ان لا
يقوم هي في التحقيق كراهة لتجديد فعل ينافي للقيام وهو القعود
والاضطجاع استحال تعلق الارادة بفعل مجرد منه مع علمنا
بامتناع ذلك منه وتعذره عليه واستحال تعلقها بالنفي المحض ولذلك
استحال ان يريد منه ان لا يقوم واستحال ان يكره ذلك منه انما
لمثل ذكرنا بهذا يصح ان الارادة والكراهة يستحيل تعلقهما
بالنفي المحض على التحقيق وان كان قد تعالج لغة للعرب ان ذلك ان
لا يكون كذا او كرهه والمراد بذلك ارادة ضد ذلك الكاين
الذي هو ترك المنفي وجوده ان لا يكون ذلك الكاين وكراهة
ضده الذي هو ترك المنفي وجوده ان لا يكون المنفي وكذلك على
وجه التوسع ولا تشعارة لا على التحقيق ولا والتحقيق ما ذكرنا
وعلى هذا يحمل قول الله سبحانه يريد الله ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة
اذ المراد بالاية يريد الله عقوبتهم المنقصة ان لا يكون لهم حظا
في نعيم الاخرة ولولا ان الارادة يستحيل تعلقها بالنفي كما قدمنا
واما قولهم بان ارادة الشي كراهة لضده وان ارادة الشي
يكون كراهة لما ان لا يكون وان كراهة الشي ان يكون ارادة
له وان لا يكون فهو باطل من وجوه احدها ان الارادة
والكراهة جنسان مختلفان فلا يجوز ان يكون احدهما هي الاخر
كما لا يجوز ان يكون السواد بياضا او حموضة ولا ان يكون حلاوة

جزارة وبرودة ولا ان يكون البرودة رطوبة او يبوسة لمثل ذلك
هو الغاية الاضداد وهو محال وما يشبهها انا قد بينا انه يستحيل تعلق
الارادة بالنفي وكذلك الكراهة وكيف يكون ارادة الشي ان يكون
كراهة له ان لا يكون او يكون كراهة الشي ان يكون ارادة ان
لا يكون وهل هذا الا قول بتعلقهما بالنفي وهو محال وبانهما ان الارادة
والكراهة لو كانا كما ذكروا لادى الى ان يكون الواحد منا مريدا
للشي الواحد كارها له في حالة واحدة وذلك محال بيان ذلك وتوجيهه
انا لو اجد منا من اراد السواد مثلا كانت ارادته له ان يكون كراهة
لضده الذي هو حمرة ومتى كره البياض ان يكون كانت ارادة لضده
الذي هو حمرة ان يكون وكذلك الكلام في كل مذهب لهما ضد
بان فبطل قولهم وصح ما رومنه من اثبات الموضع الخامس واما
الموضع السادس فيما يريده الله سبحانه وما لا يريده والكلام منه يقع في
موضعين احدهما في قسمة الافعال وما يريده الله تعالى من ذلك وما لا يريد
وحكاية المذهب وذكر الخلاف في ذلك والثاني في الدليل على صحة ما ذهب
الله من ذلك اما الموضع الاول فاعلم ان الافعال على ضربين احدهما
يريد الله سبحانه والثاني من فعل غيره واما ما يكون من فعله سبحانه فانه يريد
جميع ما يكون وقوعه على الطريق التي لعبده كالارادة والكراهة
ولا يجوز ان يخوض شيء من افعاله ولا معدوم زايد واما ما كان من فعل
غيره فهو على ضربين احدهما من فعل غير المكلف والثاني من فعل المكلف
فاما ما كان من فعل غير المكلف فانه تعالى لا يريده ولا يكرهه واما
ما كان من فعل المكلف فلا يخلو اما ان يكون مما له ان يفعله او مما
ليس له ان يفعله فان كان مما ليس له ان يفعله فانه يكرهه

لا يريد بل يكرهه وان كان مما له ان يفعله فلا يخلو اما ان يكون
له صفة زائدة على جنسه او لا يكون له صفة زائدة على جنسه
فان كان مما لا صفة له زائدة على جنسه فهو تعالى لا يريده ولا
يكرهه في دار الدنيا بلا خلاف بين المحصلين من علماء اهل العدل
وانما الخلاف بينهم في انه هل يريده في دار الآخرة ام لا على ما نذكره
من بعد ان شاء الله سبحانه وان كان مما له صفة زائدة على جنسه
فهي المندوبات والواجبات فيجب ان يكون الله سبحانه مريدا لما هذه
حاله من المكلفين وعند المجبرة القدرية ان الله سبحانه مريد لكل
واقع من افعال العباد من المكلفين وغيرهم سواء كان ذلك حسنا
او قبيحا او طاعة او معصية او مباحا او كيف كان وبالاشارة
الا الى الدالة على صحة ما ذهبنا في كل قسم من هذه الاقسام يتم من امثاله
الفصل واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فاذا
اردنا ذلك تكلمنا في خمسة مواضع احدها ان الله سبحانه يجب ان يكون
مريدا لافعاله المقصودة والثاني انه لا يريد ارادته والكراهة
ولا يكرههما ولا يكره شيئا من افعاله ومقدوراته والثالث انه لا
يريد افعال من ليس بمكلف ولا يكرهها والمباحات في دار الدنيا والرابع
انه لا يريد القبائح بل يكرهها والخامس انه تعالى يريد الواجبات والمندوبات
من افعال المكلفين اما الموضع الاول فالذي يدل عليه انه تعالى فعل
افعاله وهو عالم بها لغرض يخصها وهو قادر على ما اراده وغير
ممنوع من فعلها وكل من هذه حاله يجب ان يكون مريدا لما يفعله
اما الاول فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع احدها انه تعالى فعل افعاله
وهو عالم بها والثاني في معنى قولنا انه فعلها لغرض يخصها

والدليل عليه والثالث في انه قادر على فعل ما اراده وغير
ممنوع من فعلها اما الموضع الاول فالذي يدل عليه هو ما
بيناه فيما سبق انه سبحانه عالم بجميع المعلومات ومن جملتها افعاله
كلها كذلك واما الموضع الثاني فمرادنا بقولنا الغرض يخصها
ان ذلك الفعل لم يخل عن غرض يخصه نحو كونه مصلحة في نفسه
او احسانا الى الغير او كونه نفعا للغير او استيفاء الحق منه
واما قولنا انه يجب ان يفعل افعاله هذه لغرض يخصها فالذي يدل عليه انه
لا يخلو اما ان يفعلها لغرض او لا لغرض والثاني باطل لانه يكون عبثا
والعبث قبيح وقبحه معلوم ضرورة وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح
واذا فعلها لغرض فلا يخلو اما ان يكون عائدا الى الغير او الى الفاعل
والثاني باطل لانا قد علمنا بالشاهد انه يفعل الفعل لغرض يعود عليه لا
لجلب نفع او دفع مضرة وهما مستحيلان على الله سبحانه على ما تقدم
فلم يبق الا ان يكون فعلها لغرض يخص الفعل واما الموضع الثالث وهو انه
تعالى قادر على فعل ما اراده وغير ممنوع من فعلها اما انه قادر على فعلها
فلانه تعالى قادر على جميع اجناس المقدورات والتي اراده من جملة اجناس
المقدورات على ما تقدم بيان ذلك فيجب ان يكون قادرا عليها واما انه
غير ممنوع من فعلها فلما بينا من انه قادر لذاته فيستحيل عليه المنع
لان المنع لا يكون الا على متناهي المقدور فثبت انه تعالى فعل افعاله وهو عالم
بها لغرض يخصها وهو قادر على ما اراده وغير ممنوع من فعلها
واما الثاني فهو ان كل من هذه حاله يجب ان يكون مريدا لما يفعله
فالذي عليه ما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا متى كان له
فعل [illegible] لغرض يخصه وهو عالم به وقادر على ما اراده وغير ممنوع

من فعلها واما الثاني وهو ان كل من حاله هذه يجب ان يكون مريدا
لما يفعله فالذي يدل عليه ما نعلمه من الشاهد من ان الواحد
منا متى كان له فعل لغرض صحيح وهو عالم به وقادر على الارادة
وغير ممنوع من فعلها فانه لا بد ان يكون مريدا لها واما وجه كونه
مريدا لتصرفه فانه لاجتماع هذه الامور ومتى فقد ما ذكرناه في
الاول ومجموعها جاز ان يكون مريدا لفعله اما الوجه الاول فذلك معلوم
ضرورة كمن فاتنا في الشاهد كالساهي والسكران وعن احدى لا عطا
واما الثاني وهو انه انما وجب ان يكون مريدا لما يفعله لاجتماع
هذه الاوصاف فالذي يدل عليه ان كونه مريدا لما يفعله يثبت بثبوتها
ويزول بزوالها وليس ثم امر يتعلق به كونه مريدا لما يفعله سوى
مجموعها اما انه يثبت بثبوتها فذلك معلوم ضرورة لا شك
من نفسه واما انه يزول بزوالها فلانه يزول بزوال بعضها فان
يزول بزوال كلها اولى واحرى الا ترى ان الواحد منا لو لم يكن عالما
بما يفعله او لم يكن له غرض صحيح في الفعل فانه لا يكون مريدا له الا ترى ان
احدنا قد يريد الاكل بارادة وهو عالم بها ولا يكون مريدا لها
لما وقعت على طريق التبع للمراد الذي هو الاكل ولم تفعل لغرض
صحيح وكذلك فان الفصاد لا يريد الالم الحاصل عند فصد العرق
وان كان عالما بحصوله من جهته لما لم يتعلق غرضه به ووقع على طريق
التبع للمراد وهو ما يتعلق به الغرض من اخراج الدم وكذلك فان
الجلاد لا يريد انتقاض اسراب عروق المجلود وان كان عالما
بحصوله من جهته لما لم يتعلق به غرضه ولو وقع على طريق التبع للمراد
وهو ما يتعلق به الغرض من ايلام المجلود وكذلك فلو فعل الفعل عن
عالم به لغرض صحيح ولم يكن قادرا على فعل الارادة او كان ممنوعا

عن فعلها فانه لا يكون مريدا لذلك الفعل لعدم هذا الشرط الا ترى
ان من وقف على تفسير الجنة والنار وعلم ما في الجنة من المنافع وما في
النار من المضار فانه لو قدرنا انه منع من ارادة دخول الجنة فانه يقع
منه الدخول لا محالة وان لم يكن مريدا لها فثبت كونه مريدا لما
يفعله يثبت بثبوت هذه الاوصاف التي قدمنا ذكرها ويزول بزوالها
واما انه ليس ثم امر يتعلق به كونه مريدا لما يفعله سوى مجموعها فالذي
يدل عليه انه لو كان ثم امر سواها لم يمتنع حصول ذلك الامر ويزول بها فيكون
مريدا لما يفعله او حصول هذه الاوصاف ولم يوجد ذلك الامر فلا يكون مريدا
لما يفعله وقد علمنا خلاف ذلك واما ان كل من شاركه في مجموعها
وجب ان يشاركه في كونه مريدا جميع ما يفعله فالذي يدل عليه
انه لا اشتراك في العلة وجب الاشتراك في الحكم والا عاد على العلة بالنقض
فاذا كانت العلة في كون احدنا مريدا لما يفعله هي مجموع هذه الاوصاف
التي قدمنا ذكرها فلا شك ان هذه [illegible] ثابتة في القديم تعالى فيجب
ان يكون مريدا لجميع افعاله من الاعراض المتعلقة بها داعيا له الى
ارادتها فثبت انه تعالى مريد لما ذكرنا من افعاله المقصودة واما
الموضع الثاني وهو انه تعالى لا يريد ارادته وكراهته ولا يكرههما
ولا يكره شيئا من افعاله و[illegible] المقصودة فالذي يدل على ذلك وجهان
احدهما انه لو فعل ارادة وكرهه لكان عبثا والله تعالى لا يفعل
العبث اما انه يكون عبثا فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الواحد منا
اذا اراد الاكل فانه لا يريد ارادته بل يحصل ولا يكرههما لانه لا فائدة في ذلك
وكذلك القول في سائر افعاله المقصودة فانه يريدها متى كان عالما بها
ولا يريد ارادتها من حيث انه لا ارادة الا لما يقع على طريق التبع للمراد وانه
ليست مقصودة بعينها ولا يتعلق بها غرض فيها فاذا لم يرد الواحد منا

ارادته لما ذكرنا ولا شك ان هذه القضية قائمة في الارادة
والكراهة من فعله تعالى فلا يجوز ان يريدهما وبيانه انه لو اراد ذلك
وكرهه لكان عبثا واما ان الله سبحانه لا يفعل العبث فلما بينا من
ان العبث قبيح وان الله سبحانه لا يفعل القبيح واما انه سبحانه لا يجوز ان
يكره افعاله ولا شيئا من مقدوراته اما الافعال فلانه لو كرهها لما
وقعت لانه لا ملجئ له الى فعلها مع الكراهة واما المقدورات فهي على
ضربين حسن وقبيح اما الحسن فلا يجوز ان يكرهه تعالى لان كراهة
الحسن قبيحة في الشاهد وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واما القبيح من مقدوراته
تعالى فلا يجوز ان يكرهه لانه لا فائدة في كراهته لان الفائدة في كراهة
القبيح في الشاهد ما يحصل من اللطف للعبد فيكون مع الكراهة اقرب الى
تركه ولا يكون علمه بقبحه كافيا في ذلك وليس كذلك القديم تعالى فان
علمه بقبح القبيح يكون كافيا في ان لا يفعله فثبت انه تعالى لا يريد
وكراهته ولا يكره شيئا من افعاله ومقدوراته الوجه
الثاني ان الغرض بالارادة ان يقع بها الافعال على الوجوه المختلفة على
سبيل الجواز والارادة والكراهة لا تقعان على وجوه مختلفة على
سبيل الجواز بل هما جنس لفعل ولا حاجة بها الى الارادة والكراهة
اما الاول فالذي يدل عليه قد تقدم حيث بينا ان الافعال لما كانت
احتاجت الى الارادات لوقوعها على وجوه مختلفة على سبيل الجواز واما الثاني
وهو ان الارادة والكراهة لا تقعان على وجوه مختلفة على سبيل
الجواز فالذي يدل عليه ما نعلمه من ان الارادة المتعلقة على وجه بمراد
يستحيل ان تتعلق بغير ذلك المراد وعلى غير ذلك الوجه بمراد
لجنسها ولهذا اختلفت الارادات في الجنس بحسب تغاير المرادات
او الوجوه التي تعلق بها عليها بل لا تقع الا على صفة الجنس وما ينفيها

من التعلق بالمراد على الوجه الذي يتعلق به عليه ولا احتاج الى ارادة
تخصصها بوجه تقع عليه دون وجه فثبت الموضع الثاني وكذلك الكلام
في الكراهة واما الموضع الثالث وهو انه تعالى لا يريد المباحات من افعال
المكلفين في الدنيا ولا افعال غير المكلف ولا يكرههما فالذي يدل عليه
وجهان احدهما انه لو اراد ذلك او كرهه لكان عبثا والله تعالى لا
يفعل عبثا اما الاول فالذي يدل عليه ان فائدة ارادته تعالى المتعلقة بفعل
الغير ان يقتضي ترجيح وجوده على عدمه في باب استحقاق المدح والثواب
فيكون علم من اريد منه ذلك الفعل بكون فعله مرادا لله تعالى باعثا له على
القيام به اشد البعث وفائدة كراهته تعالى المتعلقة بفعل الغير ان
يقتضي ترجيح عدمه على وجوده في باب استحقاق الذم والعقاب فيكون
علم من كره منه ذلك الفعل بكونه مكروها لله سبحانه صارفا له
عن مواقعته ابلغ الصرف وهذه القضية مفقودة في المباحات وفي
فعل من ليس بمكلف لانه لا مدخل لفعلها في استحقاق المدح والثواب
ولا في استحقاق الذم والعقاب فيكون ارادتها وكراهتها والحال هذه
عبثا عاريا عن غرض مثلها فثبت انه تعالى لو اراد ذلك وكرهه لكان
عبثا واما الثاني وهو ان الله تعالى لا يفعل العبث فقد تقدم بيانه الوجه
الثاني انه تعالى لو اراد شيئا من ذلك او كرهه لكان من فعل ما اراده من ذلك
مطيعا له ومن فعل ما كرهه من ذلك عاصيا له وذلك لا يجوز اما الاول فالذي
يدل عليه ان المطيع هو من فعل ما اراده المطاع بدليل انه لا يجوز ان يقال اطاع
فلان زيدا وما فعل ما اراده منه ولا ان يقال فعل ما اراده منه ولا ان
يقال فعل ما اراده منه وما اطاعه بل يعد من قال ذلك مناقضا قال الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع اي لم يفعل ما اراده
وكذلك فان العاصي هو من فعل ما كرهه منه على ما قدمنا
قال الشاعر امرتك امرا حازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما

اي تمنيت ما كرهته منك فثبت انه تعالى لو اراد شيا من ذلك او كرهه
لكان من فعل ما اراده من ذلك مطيعا له ومن فعل ما كرهه من ذلك
عاصيا له واما الثاني وهو ان ذلك لا يجوز فالذي يدل عليه انه لو
كان مطيعا او عاصيا لكان يجب ان يظهر امارات الطاعة والمعصية
على هذه الافعال من استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب ومعلوم ان
ذلك لا يجب في هذه الافعال ولا يجوز ان يريد تعالى شيا منها ولا ان يكرهه
فاما المباحات في الاخرة كاكل اهل الجنة وشربهم وتمتعهم وتصرفاتهم
في ملاذ الجنة فقد قال الشيخ ابو علي بانه تعالى لا يريد ذلك ولا يكرهه فيها كما بينا
على احوال الدنيا وقال الشيخ ابو هاشم بانه تعالى يريد منهم ذلك وان
من جملة ذلك في الاخرة من الغرض والفائدة ما لا يهتدى في الدنيا وهو ان
الثواب يستحق على ابلغ ما يكون ومتى علم اهل الجنة ان الله سبحانه
اراد اكلهم وشربهم وتصرفهم في سائر ضروب الملاذ كان ذلك
ابلغ في سرورهم وابلغ في التذاذهم وكان ذلك اهنا لهم واطيب فصار
سبيلهم سبيل الضيف اذا علم من حال المضيف انه يريد منه تناول ما
قدمه اليه فكما ان ذلك يزيد في سروره ولذته كذلك ها هنا
خلاف حال الدنيا فان الله سبحانه قد ندبهم الى الزهد في الدنيا وترك
كثير من مباحاتها فكيف يعود على غرضه في ذلك بالنقض ويرغبهم
في المباحات بان يريدها منهم ولا فرق في هذه المسئلة على ما قاله ابو هاشم
لما ذكرنا واما الموضع الرابع وهو انه تعالى لا يريد القبائح من
المكلفين لكان يغريهم بفعلها على ما تقدم بيانه ولا اغراء بالقبيح
قبيح وقبحه معلوم ضرورة وقد بينا ان الله تعالى لا يفعل القبيح
وكذلك لو ارادها منهم لكان مغريا لهم بفعلها على ما قدمنا
ولو كان مغريا لهم بفعلها لما جاز ان يستحقوا بها من جهته عقابا
والذي يدل على ذلك وجوه اخرها انه لو لم يكره

[illegible]

بل كان يجب ان يكونوا مطيعين له بفعلها لان الطاعة هي فعل ما اراده
المطاع يدل على ذلك قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي
لا يفعل له ما اراده وقد بينا هذه المسئلة فيما تقدم ومعلوم ان العصاة
ليسوا مطيعين لله تعالى في المعاصي بل هم مطيعون للشيطان في
ذلك فثبت انه تعالى لا يريدها بل يكرهها الوجه الثاني انه تعالى نهى عنها اعني
المعاصي على ما تقدم وقد بينا انه لا يعقل كون الناهي ناهيا الا بان يكره
المنهي عنه فكيف اذا زجر عنه بابلغ الزجر وتوعد عليه باعظم
الوعيد وهذه حال المعاصي فيجب ان يكون تعالى كارها لها الوجه الثالث انه تعالى
لو كان مريدا للقبائح كما تزعمه المجبرة لوجب ان يكون فاعلا للقبيح
وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه انه كان يجب ان يكون فاعلا
لارادتها وارادة القبيح قبيحة واما انه كان يجب ان يكون فاعلا
لارادتها فلما قدمنا من انه لا يجوز ان يكون مريدا لذاته والمجبرة قد
وانما هو مريد لمعنى حادث واما ان ارادة القبيح قبيحة فالذي يدل ما
نعلمه في الشاهد من ان العقلاء يستحقون ذم من اراد القبيح منهم
كما يستحقون ذم من فعله ويعللون حسن ذمه على ذلك بانه اراد القبيح
فثبت انه تعالى لو اراد القبائح لكان فاعلا للقبيح واما الثاني وهو ان ذلك لا يجوز
فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الله سبحانه لا يفعل شيئا من القبائح
الوجه الرابع انه تعالى لو اراد القبيح لكان حاصلا على صفة من صفات
النقص وذلك لا يجوز اما الاول فالذي يدل عليه ان المريد للظلم والفساد
والفواحش حاصل عند العقلاء على صفة من صفات النقص وذلك معلوم
ضرورة واما الثاني وهو ان الله تعالى لا يجوز ان يكون حاصلا على صفة
من صفات النقص فالذي يدل عليه انه لا خلاف بين المسلمين انه سبحانه
منزه عن صفات النقص ولا يجوز ان يريد القبيح الذي يؤدي الى ذلك

الوجه الخامس أنه قد ثبت أن الشياطين يريدون القبائح وأن
الملائكة والأنبياء عليهم السلام كارهون للمعاصي فلو كان الله
تعالى مريدا للقبائح لكان الشياطين أوفق لله في إرادة ذلك من
والملائكة والأنبياء عليهم السلام مخالفين له في ذلك وكل قول أدى
إلى ذلك وجب القضاء بفساده وقد قال تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
وقال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وقال والله لا يحب الفساد وقال
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فنفى بهذه الآيات إرادة كل قبيح عن نفسه
لأن ألفاظ الرضا والمحبة والإرادة معناها واحد [illegible]
إثبات بعضها مع نفي البعض وقد ثبت أن هذه الألفاظ المترادفة
على المعنى الواحد ولا يجوز إثبات ما نفاه الله تعالى لأنه يكون ردا لكتابه
وتكذيبا لقوله وقد قال تعالى بعد ذكره للمعاصي كل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها وذلك يقتضي أنه كاره لها فلا يجوز أن يريدها
مع ذلك ويؤكد ذلك ما روينا بالإسناد الموثوق به إلى رسول الله
صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله كره لكم العبث في الصلاة والرفث
في الصيام والضحك بين المقابر وقال صلى الله عليه وآله إن الله كره
لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال فإذا ثبت أن الله تعالى يكره
هذه الأمور فكيف يجوز لمن يدعي الإسلام أن ينسب إلى الله تعالى إرادة
قتل الأنبياء عليهم السلام والصالحين وهدم المساجد وتحريق المصاحف
وسائر الفواحش تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد تعلق
المجبرة بأن قالوا الوقوع في ملك الله ما لا يريده يدل على كرهه ولا يسع
حصول ما يريده لكان ذلك دليلا على عجزه تعالى والجواب عن ذلك أن العجز
لا يثبت في الشاهد لأجل إذا امتنع فعل عبده لا إذا أراد
مغالبة ذلك للعزم ثم لعذر وهذه القضية مفقودة فيما بين الله سبحانه

ومن عبادة لأنه تعالى لم يرد منعا لهم ولا وقوع الطاعة منهم بطريق
الجبر ولا الاضطرار بل أراد أن يقع بتمكينهم من الطاعات في العاجل بالتكليف
باختيارهم وأمهل من عصاه منهم وأمهلهم إلى اليوم الموعود فإقدامهم
مع ذلك على ما يكرهه منهم وامتناعهم عما يريده منهم لا يدل على عجزه
تعالى عن ذلك ولا على أن ذلك لما جرى منهم من ذلك كما أن السيد إذا قال
لعبده اعمر هذه الدار في هذا الشهر فإن أحسنت في عمارتها أعتقتك
بعد تمام الشهر وإن لم تفعل شيئا مما أمرتك به عاقبتك بعد تمام
الشهر بأنواع العقوبات وقد أمهلتك هذه المدة لأنظر كيف
تصنع فإنه إذا توانى من تسلده وقصر ولم يمتثل ما رسمه عليه لم يدل
ذلك على عجز السيد عن إجباره وإشفاقه ولا يدل أيضا على أن السيد
ينقص منه بل يدل على حلمه وإمهاله كذلك ما نحن فيه وعلى هذا نبه الله
بقوله وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب
بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا وبقوله ولا تحسبن الله غافلا عما
يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار وهذا بين لمن تأمله ومن
جملة ما تعلقوا به الآيات التي يذكر فيها المشيئة مطلقة نحو قوله تعالى
ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا
وقوله ولو شاء الله ما اقتتلوا وما أشبه ذلك فظنوا أن لهم فيه حجة
على مذهبهم والجواب عنه ما تقدم من أنه إنما أراد تعالى بذلك مشيئة
القهر والاضطرار ومعناه لو شاء أجبرهم على الكف ومنعهم من الشر بطريقة
القهر لقدر على ذلك لكنه لم يفعل بهم ذلك لأنه لو فعله لبطل
الأمر والنهي ولبطل التكليف لأن من شرائط حسن التكليف زوال
المنع والإلجاء على ما نذكر فيما بعد إن شاء الله ومن جملة ما

لتعلقوا به قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشا الله قالوا فتعلق مشيته
الخلق بمشيته واخبر انهم لا يشاؤن شيا الا من بعد ان يشاه تعالى
وفي ذلك كونه شايا للمعاصي وجميع افعال العباد والحوادث عن
ذلك انه ليس فيما ذكروه دلالة على ما ذهبوا اليه من ارادته سبحانه
للمعاصي او مشيته لها لان الله سبحانه ما ذكر ذلك الا في الطاعات
دون المعاصي لان الله سبحانه ذكر ذلك من القران الكريم في موضعين
احدهما في سورة الانسان فقال تعالى ان هذه تذكرة فمن شا
اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاؤن الا ان يشا الله ان الله كان حكيما عليما
والمراد به وما تشاؤن اتخاذ السبيل الى الله الا ان يشا الله ولا
اشكال في اتخاذ السبيل الى الله طاعة مرضية والموضع الثاني في سورة
التكوير وهو قوله تعالى لمن شا منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان
يشا الله رب العالمين معناه وما تشاؤن الاستقامة التي هي طاعة
الا ان يشا الله لكم ذلك ونحو هذا الكلام في معنا الايتين مروي
عن ابن عباس رحمة الله عليه ولا اشكال ان مشيته للطاعات
متقدمة على مشية المطيعين لها لانه امر بذلك ورغب فيه شايق
على مشيتهم له ولسنا نخالف في انه لا يشا الطاعات الا بعد مشية
الله سبحانه وانما الخلاف في المعاصي وليس في القران الكريم ان احدا
لا يشا من المعاصي الا ان يشاه الله له فسقط ما تعلقوا به ووجدنا
فيما تقدم انه تعالى لا يريد شيا من المعاصي ولا يشاوها بما فيه كفاية
اتفق ومما يبطل قولهم قول الله تعالى سيقول الذين اشركوا لو
شا الله ما اشركنا ولا اباونا ولا حرمنا من شي كذلك كذب
الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه
لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وهذه الايه

دل على فساد مذهب المجبرة من خمسة اوجه احدها ان الله تعالى
حكى صريح مذهبهم عن المشركين ورد عليهم وكذبهم بقوله كذلك
كذب الذين من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى ذاقوا باسنا والباس هو العذاب
والعذاب لا يستحق الا على فعل الباطل وثالثها قوله تعالى قل هل عندكم من
علم فتخرجوه لنا وهذا انكار لا المبطل لان المبطل هو الذي يقول بما
لا يعلمه ورابعها قوله تعالى ان تتبعون الا الظن ولا اشكال ان هذا ذم لهم باتباعهم
الظن الذي لا يغني عن الحق شيا وخامسها قوله ان انتم الا تخرصون اي تكذبون
يدل عليه قوله تعالى قتل الخراصون معناه لعن الكذابون فدل على ذلك على عظم
خطا من يقول بقول مقالتهم ولا اشكال ان المجبرة تقول بذلك ولا يمتنع احد منهم
من ان يقول لو شا الله ما اشرك مشرك ولا كفر كافر فتكون الايه
ردا على كل من قال بذلك وحجة الدالة على ان الله سبحانه قد سال الايمان
ولا يسال عن الشرك لكنه تعالى شا ان يومنوا باختيارهم ويوثروا
مرارة الطاعة على حلاوة المعصية كما يختار العليل العاقل الدوا النافع
مع مرارته على الطعام الضار مع ارادته ليستحقوا بذلك جزيل الثواب
في الجنة التي حفت بالمكاره ويتخلصوا من اليم العقاب في النار التي حفت
بالشهوات فلهذا امكنهم تعالى من الايمان واقدرهم عليه وبينه لهم ورغبهم
فيه ولم يشا تعالى ان يدخلهم فيه الا مختارين ولا يحملهم عليه اضطرارا لان
خلقه فيهم كما خلق فيهم الوانهم ولو شا تعالى ذلك على هذا الوجه لما امتنع
منه ابيض ولا اسود لكنه لو فعل تعالى ذلك لبطل التكليف ولاستحال
الامر والنهي ولسقط المدح والذم والثواب والعقاب لان شيا من ذلك لا
يحسن وروده فيما تولى الله خلقه فيهم واضطرهم الله اليه الا انه لا يحسن
مدحهم لالوانهم وللصور وظهر بما ذكرناه ان المشية على ضربين

مشيئة بمعنى واختيار ومشيئة جبر واضطرار والله تعالى قد
شاء من العباد كلهم الإيمان وأراد منهم العدل والإحسان ولكن
مشيئة الاختيار دون مشيئة الاضطرار إذ لو شاء ذلك على وجه
الاضطرار لأزالهم عن مقام الاختيار ولهذا ذكر أركان المعاصي
وتقدم بيان التكليف كما سيقدم بيانه فسقط ما تعلق به المخالف
وأما من جهة الخامس فهو أنه تعالى مريد للواجبات بفعل المندوبات من
المكلفين والدليل عليه وجهان أحدهما ما قدمنا من أن من سيرته
حث المكلفين أن يريد الله تعالى من المكلفين ما كلفهم فعله ولهذا
معرفتهم بتركه ولا عن أن القبيح قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح على
تعذر بيانه الوجه الثاني أنه تعالى قد أمرهم بالواجبات ورغبهم
في فعل المندوبات فيجب أن يكون مريدا لذلك أما الأول فالذي يدل على
ما قد تقدم من حيث أنه تعالى قد أمر بالطاعات وأما الثاني فالدليل
الدال عليه هو ما بينا من أن الآمر لا يكون آمرا إلا وهو مريد للمأمور
به [illegible] الأمر [illegible]
لا يكون غير ذلك [illegible] مريد بالأمر به وقد [illegible]
ما هو أبلغ من ذلك لأنه أمرنا بالواجبات ورغبنا في فعل المندوبات
ووعد عليهما بالثواب فلا بد ذلك على أنه تعالى مريد لهما ولا [illegible]
ويدل على ذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وهذا
عام في جميع المكلفين من الجن والإنس وهو يدل على أنه أراد من
جميعهم العبادة المشتملة على الفرض والنفل [illegible]
ليعبدون [illegible] كما تقول [illegible] دخلت [illegible] للعلم
وإن [illegible] وهذه الطريق [illegible]
هذا الفصل [illegible] أن الله تعالى [illegible]

واعلم أن صاحب الكتاب رضي الله عنه لما تكلم فيما يريده الله تعالى من
الأفعال وما لا يريده على سبيل الجملة ~~لم يذكر فيما يريده تعالى من~~
~~الأفعال [illegible] على سبيل الجملة~~ تكلم في ذكر ما يريده
تعالى من الأفعال وما لا يريده على سبيل التفصيل من ابتداء الخلق إلى التكليف
وما يتصل بذكره الكلام فيه يقع في موضعين أحدهما في ابتداء الخلق والثاني [illegible]
في التكليف أما الموضع الأول فمقصدنا أن نبين أن الخلق نعمة والكلام فيه يقع
في موضعين أحدهما في حقيقة النعمة والثاني في الدليل على أن العالم نعمة
أما الأول فحقيقة النعمة هي المنفعة الحسنة التي قصد بها فاعلها الإحسان
إلى الغير والكلام فيه يقع في موضعين أحدهما في حقيقة المنفعة
والثاني في بيان الاحتراز عن هذه الحقيقة أما الأول فحقيقة المنفعة
[illegible] والسرور ودفع المضار المخوفة وما أدى إلى ذلك [illegible]
[illegible] أن الله تعالى [illegible]
ولهذا جعلنا [illegible] من أجل المنافع [illegible]
ذلك [illegible] من [illegible] من المضار [illegible]
[illegible] وأما الموضع الثاني في بيان الاحتراز [illegible] هذه الحقيقة أما
[illegible] النعمة أن يكون [illegible]
[illegible] أبي هاشم [illegible] في النعمة أن يكون [illegible]
[illegible]
[illegible] أركان [illegible] على ذلك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والدليل على ذلك أن من النعمة [illegible]

والشكر لا يستحق على القبيح اما ان من حق النعمة ان يستحق عليها الشكر
فذلك ظاهر واما ان الشكر لا يستحق على القبيح فالذي يدل عليه ان
الشكر هو الاعتراف بنعمة الغير مع ضرب من التعظيم ولا شك ان
التعظيم على القبيح لا يحسن لما بينا من ان تعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح
والفاعل للقبيح غير مستحق للتعظيم فاما قول ابي هاشم ان من دفع الى غيره
جميع ما يملكه فانه يجب عليه ان يشكره فالجواب عنه انه ما لزم
شكره على ترك منفعة لتناوله لا على مجرد القبيح فان قال ان ذلك ليس
بفعل والشكر لا يستحق الا على الفعل قلنا ان الشكر قد يستحق في
الشاهد على ما ليس بفعل الا ترى ان من اكتسب مالا عظيما في جاه
غيره فانه يجب عليه شكر ذلك الغير وان لم يصل اليه منه فعل
وبيان ان من حق النعمة ان يكون حسنة واشترطنا في النعمة
ان يكون واصلة الى الغير لان ما لم يوصله لكان الى نفسه من
المنافع لا يعد نعمة واشترطنا في النعمة ان يقصد بها وجه
الاحسان لان من قصد نفع نفسه لا يعد منعما على ذلك الغير بما نرا
ان من قطع لجواريه الثياب الفاخرة وغرضه ان يزداد في اثمانهم
لاجل ذلك فانه لا يعد منعما عليهم بذلك لما لم يكن قصده الاحسان
اليهم وكذلك لو قصد الاضرار بمن اوصل اليه النفع فانه لا
يعد منعما عليه كالذي يقدم لغيره طعاما مسموما ارندا وغرضه
ان يشغله الى ان يأتي عدوه فيقتله ولهذا قلنا انه لا يصح
للمجبرة اعتقاد كونه تعالى منعما على الكفار وغيرهم ممن المعلوم
من حاله انه يرد النار لاعتقادهم انه تعالى خلق اكثر الخلق
لان يخلق فيه الكفر ويدخلهم بذلك النار وكذا المذهب

جزينا ان يودي لنا ان لا يكون الله تعالى منعما على كثير من المكلفين لانه اذا لم
يكن منعما عليهم لم يستحق منهم العبادة لانا قد بينا ان العبادة لا تستحق
الا على اصول النعم ولهذا اشترطنا في النعمة ان يقصد بها فاعلها وجه
الاحسان الى من اوصلها اليه فهذا هو الكلام في حقيقة النعمة واما
الموضع الثاني وهو الدليل على ان خلق العالم نعمة فاعلم ان العالم يشتمل على
حيوان وعلى غير حيوان وغير الحيوان نعمة على الحيوان وانما قلنا ذلك لان
شروط النعمة متكاملة فيه اما انه منفعة فلانه يصح الانتفاع به وقد
بينا ان ما صح الانتفاع به فهو منفعة واما انه حسن فلانه من فعل
الله تعالى وقد بينا ان افعاله كلها حسنة واما انه قد قصد به وجه الاحسان
الى الغير فلانه تعالى لا يخلو اما ان يفعله لغرض او لا لغرض والثاني باطل لانه
يكون عبثا قبيحا وقد بينا انه تعالى لا يفعل القبيح واذا فعل لغرض فلا يخلو
اما ان يكون عائدا اليه لنفع او دفع مضرة او يعود على غيره والاول فاسد
لاستحالة المنافع والمضار عليه سبحانه فلم يبق الا انه فعله لغرض يعود على
غيره ثم لا يخلو اما ان يكون غرضه الاضرار بذلك الغير او الاحسان
اليه والاول باطل لانه يكون ابتدا بالضرر المحض من لا يستحقه وذلك قبيح
والله تعالى لا يفعل القبيح على ما تقدم فبان بذلك ان غير الحيوان نعمة على
الحيوان واما الحيوان فالذي يدل على انه نعمة ان شروط النعمة التامة
حاصلة فيه ايضا اما انه منفعة فجعله حيا يصح الانتفاع وقد علمنا ان ما
يصح الانتفاع فهو منفعة واما انه حسن فلانه من فعل الله سبحانه وافعال
الله تعالى كلها حسنة على ما تقدم بيان ذلك كله واما ان فاعله
قصد الاحسان بخلقه فلانه لا يخلو اما ان يكون فعله لغرض
او لا لغرض والثاني باطل لانه يكون قبيحا على ما تقدم

والله سبحانه لا يفعل القبيح وإن فعله لغرض فلا يخلو إما
أن يكون غرضه يعود عليه بنفع أو دفع مضرة أو يعود على
غيره والأول باطل لاستحالة المنافع والمضار عليه سبحانه وإن
كان غرضه لخلقه يرجع إلى غيره فلا يخلو إما أن يكون غرضه
فيه إيصال مضرة يستحق إليه الحيوان أو التعريض للمنفعة والأول باطل لأنه
يكون ابتداء إلحاق الضرر المحض بالغير لا لاستحقاق وهذا هو
الظلم والله تعالى لا يفعل الظلم على ما تقدم بيان ذلك فثبت أن الله فعله
للإحسان وثبت بذلك حسن خلق العالم بل ثبت أن ذلك من جملة ما في
استحقاق الشكر والمدح وذلك لا بد من أن يشتمل على أمور ثلاثة أحدها
المنتفع والثاني ما ينتفع به والثالث إرادته تعالى لوجه الإحسان
والانتفاع لأنه تعالى لو خلق الحي منفردا عما يصح أن ينتفع به لما كان
يعد منعما عليه وهكذا فلو أنه تعالى أفرد خلق ما يصح أن ينتفع
به ولا منتفع لجاز على العرض بالنقض ولعد ذلك من باب العبث على
ما نقول في خلق السموات والأرض والجمادات كلها ولا حي ينتفع بها
وإذا كان ما ينتفع به قد يصح أن ينفع حسنا ويصح أن يضر فيحال الصرف
إلى أحد الوجهين دون الآخر إلا لقصد مخصوص لأنه لو لم يقصد سبحانه
خلقه للحي وما يصح أن ينتفع به غرضا صحيحا كان ذلك عبثا
قبيحا ولو قصد بذلك الإضرار به لكان قبيحا لأنه يكون ضررا
محضا فلم يبق إلا أن يقصد به وجه الإحسان فلا بد إذا من
القصد فلهذه القضية وجب أن يكون ما فعل سبحانه ابتداء
مشتملا على هذه الأمور الثلاثة من دون القصد لنفع البعض
للبعض ولا يلزم شيء منه على من ليس ما فعل تعالى جملة

فإن قيل ما أنكرتم أن خلق الله الحي منا وجعله بحيث ينتفع بإدراك
اللذات منه ولا يحتاج إلى شيء سواه فيطلبها أو حسن من حي ينتفع
وغير حي مما ينفصل عنه ينتفع به قلنا إن ما ذكرتموه باطل لخروجه
عن الأصل الذي قدمناه لأنه وإن كان المنتفع غير محتاج إلى ما
ينفصل عنه بل كان منتفعا ببعضه فلا يخرج من أن يكون قد خلق الله
سبحانه منتفعا ومنتفعا به لأن المنتفع هو الجملة والذي ينتفع به هو
الأبعاض والأجزاء والبعض في حكم الغير للجملة ولم يوجب أن يكون
المنتفع به منفصلا عن المنتفع على كل حال فثبت أنه لا بد من اجتماع
المنتفع وما يصح أن ينتفع به ومن القصد المخصوص لما ذكرناه إن القدر بعض
هذه الأشياء على البعض من دون أن يكون هناك مقارنة أو ما يجري مجراها
يخرجه عن أن يكون منعما تعالى عن ذلك فإن قيل أليس يصح من الواحد منا
أن يكون منعما وإن كان ما يفعله من الإنعام لا يتم إلا بالأشياء ولا يخرج
عن حد الحكمة بتقديمه لبعض هذه الأشياء على البعض إذا كان قصده
بذلك ما يفعله من بعد وجوه الإحسان فهلا جاز مثله في القديم تعالى قلنا
إنما جوزناه من الواحد منا لأنه ربما يخشى الفوت إذا أخر تحصيل
هذا المنتفع به إلى أن يحضر من ينتفع حتى لو كان غير متمكن أن يوجد
ذلك عند ما يقارن صحة الانتفاع به لكان بتقديمه له عبثا وليس
كذلك القديم جل وعز لأنه إذا كان قادرا في كل حال على أن يوجد
من ينتفع وما ينتفع به فتقديمه لبعض ذلك على البعض لا وجه له فيكون
عبثا فافترق الحالان ووجب أن لا يخلو من القديم سبحانه خلق ما
ينتفع به ولا منتفع هناك لما يؤدي إليه من العبث فهذه طريقة القول
في بيان وجه الحكمة في ابتداء الخلق وأما الموضع الثاني في التكليف

فالكلام منه يقع في أربعة مواضع أحدها في حقيقة التكليف والمكلف
والثاني في الدلالة على حسن التكليف والثالث فيما يتناوله التكليف
والرابع في شرائط حسن التكليف أما الأول فحقيقة التكليف في أصل
اللغة هو البعث على ما يشق من فعل أو ترك وحقيقته في اصطلاح
المتكلمين إعلام الغير وجوب بعض الأفعال عليه وقبح بعضها منه
وأن الأولى به أن يفعل بعضها وأن الأولى به أن لا يفعل البعض
مع مشقة تلحقه في ذلك أو في سببه أو ما يتصل به ما لم يكن ملجأ إلى
شيء من ذلك والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع أحدها
في الإعلام ما هو والثاني في المشقة ما هي والثالث في الإلجاء ما هو
أما الإعلام المذكور في هذا الحد فهو على ضربين أحدهما خلق
العلوم الضرورية بأحكام بعض الأفعال من وجوب وحسن وقبح
وهي أحد علوم العقل على ما قدمنا بيان ذلك والثاني نصب الأدلة
التي بالنظر فيها يتوصل المرء إلى العلم بوجوب بعض الأفعال أو قبح بعضها
ذكر و بعضها مندوبا إلى فعله وكون البعض الآخر مندوبا إلى تركه
وذلك نحو ما يعلم وجوبه أو قبحه أو كونه مندوبا إلى فعله وكون
البعض الآخر مندوبا إلى تركه [illegible] دلالة
عقلية أو سمعية وأما الموضع الثاني في المشقة فالكلام منه يقع
في ثلاثة مواضع أحدها في قسمتها والثاني في وجه الاعتبار
بها والثالث في وجه اشتراطنا لها في ذلك أما الموضع
الأول فاعلم أن المشقة تنقسم إلى قسمين فعل وترك أما الفعل
فهو ما ينفر عنه الطبع وقد يستعمل ذلك في فعل الجناح الفاعل
في انتهائها إلى استفراغ وسعه واستعمال جميع ما فيه من
العدد فيها على وجه يلحق أعضاءه ولسانه وهن دونا وكلال

وحقيقة وأما الترك فهو ترك ما تشتهيه النفس وأما الموضع الثاني في
وجه الاعتبار بها فاعتبارها من أهل الجنة فإنهم عالمون بوجوب
الواجبات وقبح المقبحات وحسن الحسنات وليسوا مكلفين لزوال المشقة
عنهم في دار الجزاء لقول الله تعالى لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين
وأما الموضع الثالث في وجه اشتراطها في التكليف فلأن الغرض بالتكليف
هو التعريض للثواب والثواب لا يستحق إلا بالأفعال الشاقة لأن الطريق
إلى العلم باستحقاق الثواب إنما هو كون الأفعال التي يتناولها التكليف
شاقة فلو لم يقابل التكليف بها نفع يجبر تلك المشقة لكان ظلما
من جهة أن إلزام الشاق من دون نفع يجري مجرى كونه ظلما
محض إنزال الشاق على ما يذكر الكلام بعد فلو لم يكن الأفعال التي
يتناولها التكليف شاقة لما استحق بها ثواب والنفع يكون في مقابلة
المشقة التي في الفعل أو الترك واقتران التعظيم به ولا إخلال بها
يكون في مقابلة ما يستحق في ذلك بفعله وترك ما يستحق بتركه واحترزنا
بقولنا أو في سببه مما يكون داخلا تحت التكليف وإن لم يكن في
نفسه شاقا لكن المشقة تحصل في أسبابه وما يتوصل به إلى تحصيله
نحو المعرفة بالله سبحانه فإنها وإن لم تكن في نفسها شاقة فإن العلم
يقع لا باختياره فإن سببها وهو النظر من المشاق العظيمة
وهي لا تحصل إلا بالنظر على ما قدمنا بيان ذلك فيستحق الثواب بها لأنها
لا تحصل إلا بمشقة عظيمة وإن كانت في نفسها ليست شاقة واحترزنا
بقولنا أو ما يتصل به من نحو ما يفعله المثبت من دوامه من المعرفة
بالله سبحانه فإنه وإن لم يكن شاقا عليه في تلك الحال إلا أنه يفعل أبدا
عند تذكر النظر ولا يتحقق إلا فإنه يلزمه توطين النفس على دفع

ما يريد من المشقة ويخلص للعلم منها وفي هذا مشقة ظاهرة وأما
الموضع الثالث في الحال فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها في قسمته
والثاني في وجه احترازه والثالث في وجه اشتراط إزالة في
التكليف أما الأول فهو ينقسم إلى قسمين الحال إلى الفعل والحال إلى الترك
فالحال إلى الفعل هو بلوغ داعي الحاجة حدا لا يقابله صارف
والحال إلى الترك هو بلوغ صارف الحاجة إلى الترك حدا لا يقابله داع
آخر وأما الموضع الثاني في وجه احترازه فاحتراز من أهل
الآخرة فإنهم عالمون بوجوب الواجبات وقبح المقبحات وحسن
المحسنات وليسوا مكلفين لأنهم قد صاروا ملجئين بما هم فيه من
ثواب أو عقاب وأما الثالث في وجه اشتراط زواله فإنما اعتبرنا
زوال الإلجاء لأن المكلف من كان ملجأ إلى فعل ما كلف فعله أو ترك
ما كلف تركه لم يستحق ثوابا لأنه إنما يستحق الثواب متى فعل
الفعل لوجوبه أو لوجه وجوبه ولا يفعله أو ترك الفعل لقبحه أو لوجه قبحه ولا
تركه من حيث أن الثواب هو المنافع المستحقة على طريقة الإجلال
والتعظيم والنفع يكون في مقابلة المشقة التي في الفعل والترك واقتران
التعظيم به والإجلال إنما يكون في مقابلة فعل ما يستحق ذلك لفعله
وترك ما يستحق تركه وفعل الملجأ لا مدخل له في استحقاق المدح
والتعظيم ولا في استحقاق الذم ولا استحقاق التكليف الماكن
إذا كان تعريضا للثواب فلذلك اعتبرنا في التكليف زوال الإلجاء
ليستحق المكلف الثواب إذا قام بما كلف من فعل وترك فهذا هو
الكلام في حقيقة التكليف أما المكلِّف فهو الفاعل للتكليف
الذي قدمنا ذكره وأما المكلَّف فهو من أعلم وجوب بعض
الأفعال عليه وقبح بعضها منه وبأن الأولى له أن يفعله وما

الأولى له أن يتركه مع مشقة تلحقه في ذلك أو في سببه أو ما يحل
محله والاحترازات في هذه الحقيقة على نحو ما تقدم في الحقيقة الأولى
فلا وجه لإعادته وأما قلنا هذا هو حد المكلف لأنه يكشف عن
معناه على جهة المطابقة فكل من عرف ما حددنا به هذه الحقيقة عرفه
مكلفا ومن لم يعرفه بهذه الصفة لم يعرفه مكلفا وما ذكرناه
من حد التكليف والمكلف اصطلاحي وليس بلغوي لكن له شبها
بوضع أهل اللغة فإنهم يسمون أمر السيد لعبده والوالد لولده بالأمور
الشاقة بأنه تكليف فيقولون كلفه أن يفعل كذا أو يترك كذا لما
كان من طريقنا للعلم بأنه أراد منه ما كلفه إياه وأوجبه ولما
كان تعالى الله سبحانه لا خبرنا بما ذكرنا من أحكام أفعاله دلالة على
أنه سبحانه أراد منه ما علمه وجوبه أو كونه مندوبا إليه فعلا
أو تركا وكره منه ما علمه قبحه سميناه تكليفا على طريقة
التشبيه بوضع أهل اللغة وإن كان هذا التكليف لا يوجد في الشاهد لأن
أحدنا لا يقدر على أن يعلم غيره في الحقيقة لأنا إن نفعل فيه علما
ضروريا ولا إن نفعله دلالة فعلى هذه الطريقة لا يكون التكليف الذي
قدمنا ذكره إلا من فعل الله سبحانه فهذا هو الكلام في الموضع الأول
وأما الموضع الثاني في الدلالة على حسن التكليف فاعلم أن الجهل بوجوه
الحسن في الأفعال ودواعي الحكمة صار سببا لصدور من الضلالات
والجهالات التي يعتقدها المبطلون من أهل القبلة وغيرهم فإن كثيرا
من الملحدين لما جهلوا إنشاء التعريض للمنافع العاجلة والآجلة
جعلوا ذلك إلى ذريعة إلى نفي الصانع ولهذا أخذ بعضهم يقول لا يكثر
أضرار الخلق وتعريضهم للمنافع ليس في ذلك إلا إيلاما وامتزانا في
لا ذنب من أجله إحالة عن ذلك ويقولون إن ذلك يجري مجرى من يسعى

غيره لم يأسوه بالذهن وغيره على ما حكي ذلك عن زكريا
المتطبب ومن قال بقوله فقد جهله بوجه الحكمة في لا احراع(?)
الفاعل الحسنات الحكيم وبنا ذلك على مذهب له فاسد وهو ان
اللذة خروج من مولم وسنبين بطلان قوله هذا ان شاء الله وفي
الناس من استقبح تعبد العالم لاعتقاده في كثير مما هو داخل
في باب الحكمة انه خارج عن هذه الطريقة وزعم لجهله انه لا يجوز
ممن يفعل الحكمة ان يقدر على فعل السفه على ما حكي ذلك عن
الثنوية لاعتقادهم ان الالام والمضار لا وجه لحسنها لانها
قبيحة واعتقدوا لاجل ذلك ما تعقبوا واضافوا الى احدهما ما كان
من باب الملاذ وما ظهر لهم حسنه او ظنوا انه خير واضافوا الى
الاخر الافعال التي خفي عليهم وجه الحكمة فيها ولم يظهر لهم
حسنها وظنوا انها قبيحة واعتقد المجبرة في تكليف من المعلوم
من حاله انه يرد النار وصار ذلك من اعظم شبهاتهم في الجبر
واضافوا القبح الى الله وقالوا ان هذا التكليف قبيح لا محالة وقد
فعله الله وكذلك الخارج من العدل(?) . وبعد اعتقاد هذا الحد
ما جاز في فعل الله سبحانه ان لا يوصف بالحسن ولا بالقبح لما الزم على قوله بان
القبيح لا قبح الا لاجل النهي وان الحسن انما حسن لاجل الامر ان لا يكون فعل
الله سبحانه موصوفا بالحسن ولا بالقبح لانه لم يؤمر بشيء ولا نهي عن شيء فالتزم
ذلك ولم يبال بركاكته كما حكي ذلك عن ابي الحسن الاشعري وهذا القائل(?)
جهله بوجوه الحسن والقبح وبالحسن كيف يحسن وبالقبيح كيف يقبح وصار ذلك
سبيل الغير(?) العابث اذا لم يعرف وجه الحكمة في ذلك فاذا كان الجهل بوجوه الحسن
والقبح في الافعال ادى الى هذه الضلالات وجب ان نستقصي العناية ببيان ذلك
لتزول هذه الوجوه عن الخطا . ولذا اردنا ذكر كلامنا في ثلاثة مواضع احدها
في ابطال هذه الاقوال الصدر منا التي مر ذكرها . والثاني في الدلالة على حسن التكليف

والثالث في ... ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله . اما الموضع
الاول في ابطال قولهم اما ما ذكره ابن زكريا من انه لا يحسن من الله
احداث الخلق وتعريضهم للمنافع الا بعد ذلك(?) ايلاما واضرارا في الاول عند(?)
اخراجه عن ذلك الى اخر ما ذكرناه فهو مبني على مذهب له فاسد وهو
ان اللذة خروج من مولم والذي يبطل قوله هذا وجهان احدهما ان
اللذة يقع فيها التزايد لانا نجد التزايد ببعض الامور اشد من التزايد
ببعض الاخر وانتفاء الالم لا يقع فيه تزايد فعلمنا بذلك ان احدهما ليس هو الاخر
الوجه الثاني هو ان انتفاء الالم يرجع به الى عدم ما كان احدنا يدركه مع التقل(?)
عند الادراك هو الادراك لا يتعلق بالعدم وما يلتذ به احدنا يجد نفسه مدركه
له مع السهو فان احدهما من الاخر بسبب(?) ذلك ان احدنا يجد من نفسه اذا تناول
الاطعمة اللذيذة على ما يزول من وجع كان يجده في الراس او غيره
فلو كان الملتذ باللذة الى انتفاء الالم لما وجدنا الفرق بينهما
ومعلوم ضرورة الفرق بين الامرين فبطل قوله ان الملتذ باللذة الى
انتفاء الالم وانها خروج من مولم وصح قولنا انها امر زائد على ذلك واذا
ثبت ذلك قلنا انه انما اراد تعالى تكليف العباد ان يوصلهم الى منافع
حسن ما كان يحسن منه ان يبتديهم به وان لم يكن لا يتلذذ بها بعد ان
صار اليه للعقل(?) لكن هذه المنافع التي هي منافع الثواب لما كانت
انما تقع على وجه الاجلال والتعظيم ولم يحسن تعظيم الغير ابتداء
بغير(?) ... حسن تعظيمه على انه يستحق فلذلك لم يحسن الثواب الا
مستحقا بالاعمال الشاقة ويفارق ذلك ما شبهه القائل انه متى شح
عليه لم يرد ان يعد ذلك لانه ليس فيها اوردة لا ازالة ضرر فقط فهي
منه تعرض له ثم سعيه في ازالته واشبه التكليف بما ذكرناه
من المثال من يعرض الولد والولد لمشقة المتعلم للدرس التنبيه والمنازل

العقلية التي لا تنال الا بالعلوم فبطل ما ظنوه فاما قول الثنوية بقبح
الالم لا لامر متناف واضافة ذلك الى فاعل سوى البارئ تعالى فقد تقدم
ابطال قولهم في باب التوحيد واما قول المجبرة باضافة القبائح
الى الله تعالى واعتقادهم قبح تكليف من المعلوم من حاله انه يرد
النار وان القبيح لا يقبح الا لاجل النهي وان الحسن لا يحسن الا لاجل الامر
فقد بينا بطلان قولهم في اول ابواب العدل وسنبين بطلان قولهم
بقبح تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار فيما بعد ان شاء الله تعالى
وهذا الموضع الا في ابطال اقاويلهم اما الموضع الثاني في الدلالة على
حسن التكليف قلنا في الدلالة على ذلك طريقان احدهما جملي والاخر
تفصيلي اما الجملية فهو انه قد ثبت ان التكليف من جملة افعال
الله سبحانه وافعاله كلها حسنة اما الاول فقد تقدم بيانه حيث بينا
ان المرجع بالتكليف الى خلق العلوم الضرورية باحكام بعض الافعال
من وجوب وحسن وقبح والى نصب الادلة على احكام البعض الاخر
مع الشروط الاخر التي تقدم ذكرها وانه لا يقدر على ذلك كله
سواه سبحانه واما ان افعاله كلها حسنة فقد تقدم بيانه وهذه
الطريقة الجملية هي التي ينبغي ان نحل بها شبهة المخالفين في تكليف من المعلوم
من حاله انه يرد النار فنقول لهم اذا عرفنا ان التكليف من فعل الله
سبحانه وعرفنا انه تعالى حكيم لا يفعل الا الحكمة والصواب كان ذلك
كافيا لنا في العلم بحسن هذا التكليف وان لم نعرف وجه الحكمة في
ذلك مفصلا كما في كثير من افعاله تعالى فانه لا نعلم وجه الحكمة فيها
على التفصيل بل نجتزي في ذلك بالدليل الجملي واما الطريقة التفصيلية
فهي ان التكليف تعريض لمنافع عظيمة لا تعرف حقيقة التكليف عنها
ولا سبيل الى الوصول اليها الا بالتكليف والتعريض احد وجوه

[illegible]
القبح وكل ما هذا سبيله فهو حسن واما قلنا ان التكليف تعريض لمنافع
عظيمة لا تحصل معها مشقة التكليف اما انه تعريض للثواب فالذي
دل عليه ان الله سبحانه قد فعل التكليف الذي قدمنا ذكره فلا يخلو
اما ان يفعل لغرض او لا لغرض والثاني باطل لانه يكون عبثا
وقد بينا ان الله تعالى لا يفعل القبيح واذا فعل لغرض فلا يخلو اما
ان يكون عائدا اليه سبحانه بنفع او دفع ضرر او لا يكون والاول باطل
لاستحالة المنافع والمضار عليه واذا فعل لغرض يعود على المكلف
فلا يخلو اما ان يكون غرضه الاضرار به او النفع له والاول باطل لانه
يكون ابتداء للغير بالضرر المحض وذلك قبيح والله تعالى لا يفعله
فلم يبق الا ان يكون غرضه ان ينفعه ثم لا يخلو ذلك النفع اما ان
يحسن الابتداء بمثله او لا يحسن الابتداء بمثله ولا يجوز ان يكون غرضه بالتكليف
ان يعرضه لمنافع يحسن الابتداء بمثلها لان ذلك يكون قبيحا من حيث
امكن حينئذ ايصال المكلف اليها ابتداء من دون مشقة التكليف فلم
يبق الا ان يكون غرضه بذلك ان يعرضه الى درجة لا تنال الا به وهي
المنزلة التي لا اعلى منها في المنافع وهي التي نقول انها منزلة الثواب
وهي المنافع العظيمة الخالصة الدائمة المفعولة على وجه الاجلال
والتعظيم فثبت ان التكليف تعريض للثواب واما ان الثواب يصغر
معه مشقة التكليف فلانا قد بينا ان الثواب هو ما ذكرنا من المنافع
ولا شك ان العقلاء مع معرفتهم بذلك يستصغرون مشقة التكليف
في جنبه واما انه لا سبيل الى الوصول اليها الا بالتكليف فلان المدح
والتعظيم لا يحسنان الا مع الاستحقاق لما قدمنا وانما يستحق المكلف
ذلك اذا قام بما كلفه من فعل وترك واما انه تعريض احد وجوه

وجوه القبح فقد يمكن بيان ذلك مجملا وقد يمكن بيان ذلك
مفصلا اما المجمل فهو انه من فعل الله سبحانه وقد ثبت ان افعاله
كلها حسنة واما المفصل فهو ان الذي يمكن ان يدعى فيه من
وجوه القبح هو كونه تكليفا لما لا يطاق او كونه اضرارا
بالمكلف او كونه عبثا وسنذكر في الموضع الثالث انه ليس فيه شيء من
ذلك فثبت ان التكليف تعريض لمنافع عظيمة يصغر مشقة التكليف
معها ولا يتوصل بالوصول اليها الا بالتكليف وليس فيه احد وجوه
القبح واما ان كل ما هذه سبيله فهو حسن فالذي يدل عليه ما يعلمه
في الشاهد من انه يحسن من الانسان ان يكلف ولده الاسفار للتجارة
في طلب الارباح والعلوم ولا يحسن ذلك الا لانه تعريض لمنفعة
بمشقة لمنفعة اعظم منها لا تنال من دونها مع تعريه عن سائر وجوه
القبح وهذه العلة قائمة في تكليف الله تعالى للعباد على ابلغ الوجوه
واقواها لانه تعريض لمنافع عظيمة خالصة دائمة يدوم للمكلف
ويدوم لها لا يشوبها شيء من المكدرات في الاستكثار منافع الدنيا
التي يعرض لها الوالد ولده خلاف ذلك فانها غير خالصة مما يكدرها
ان حصلت ولا لازم لصاحبها ولا يدوم لها فاذا حسن التعريض في
الشاهد لهذه المنافع الحقيرة وقد ثبت ان المنافع التي عرض المكلف
لها واقعة على ابلغ الوجوه واقواها فبان ان حسن التعريض لها
احق واولى فثبت ان التكليف حسن واما الموضع الثالث في ابداد
ما يتعلق به المخالف من ابطاله فاعلم ان المخالف قد يتعلق في هذا الباب
بان قال هذا الذي ذكرتموه ظاهر في تكليف من يرد الجنة فانه
مستحق للثواب لا في تكليف من يرد النار قلنا انه لا فرق بين
التكليفين فيما قدمنا من الوجوه المقتضية لحسن التكليف فان

بين ان حسن التكليف من الله سبحانه وقد مكن كل واحد من المكلفين مما
كلفه وقوى دواعيه اليه وازاح علله فيه وما افترق المكلفان
الا من حيث ان الكافر اساء الاختيار لنفسه فلم يؤمن والمؤمن احسن الاختيار
لنفسه فلم يؤمن والمؤمن احسن الاختيار لنفسه فامن وذلك كالذي قدم
على ان يكون متفضلا عليهما جميعا وصار الحال في ذلك كالحال فيمن قدم
الطعام الى جائعين قد استولى عليهما الجوع واشرفا على الهلاك فتناول
احدهما الطعام فلم يمت ولم يتناول الاخر فمات وهلك فكما ان
المقدم للطعام يكون منعما عليهما على سواء ولا تفاوت بينهما انما يكون منعما
على الذي قبل دون من لم يقبل كذلك ها هنا فان قيل المضرة التي تلحق
الجائع برد الطعام يسيرة والمضرة التي تلحق الكافر لاجل الكفر عظيمة قلنا
اذا كان القبح لاجل المضرة فلا فرق بين قليلها وكثيرها لكن الذي يرجع على
هو ان النفع المقابل للضرر فاذا حسن في الشاهد التمكين من النفع وان لم
يحصل منه نفع بل حصلت المضرة لما كان قصد الفاعل قصدا حسنا فكذلك
يحسن من القديم تعالى تعريضه لمن يعلم انه يكفر لانه قد مكنه من النفع
الذي عرضه له وقوى دواعيه اليه وازاح علله وانما اساء الاختيار
وذلك على نفسه ما عرض له بين ما ذكرناه ان ما كان قبيحا لوجه كان متى
ثبت ذلك الوجه فيه قليلا وجد فيه يستوي عظيمه وقليله اولا ترى
ان الظلم من قبح لكونه ضررا محضا فان الظلم في كل ضرر هذه حاله
وان كنا نعلم تفاوت الحال في ذلك فان ظلم الغني باخذ درهم من ماله
قد ساوى ظلم الفقير باخذ عشرة دراهم من ماله وان تفاوتا في
الاضرار فثبت انه ليس لعظم المضرة ولا لصغرها تاثير في باب الحسن

الغنى وانما يريد ذلك في زيادة الاحكام فبطل ما اوردوه وان
قيل انما يقبح تكليف الله تعالى لمن المعلوم من حاله انه يرد النار لانه
سبحانه قد علم من حاله انه لا يقبل الايمان والشكر لكن يحسن تكليف المومن
لانه قد علم من حاله انه يقبل الايمان قلنا ان العلم بالقبول لا يكون شرطا
في حسن النعمة ولا وجه اذا فقد هذا الشرط ان يخرج النعمة عن
كونها نعمة فكان يجب ان لا يوجد في الشاهد منعم اصلا لان العاقل
لا يعلمون العقوبة ربما يكون في المستقبل فكان لا يحسن من احدنا
ان ينعم على غيره بان يوصل اليه ما ينتفع به لانه لا يعلم هل يقبله ام لا
وقد اتفق ان لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام الى الجائع ولا ادلا
الحبل الى الغريق لانه لا يعلم هل يتناول ذلك الطعام وهل يتشبث
بذلك الحبل ام لا ومعلوم خلاف ذلك وبعد فكان يجب ان لا يحسن
استدعا الكفار الى الدين لو جهلوا كلهم في نفعه واحد لعلمنا
قطعا من طريق العادة بانهم لا يكونون كذلك عن اخرهم وقد علمنا
انه يجب دعوتهم للوجوب زايد على الحسن وبعد فقد بينا فيما سبق ان العلم
لا تاثير له في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به ولا يكون داخلا في شرط
الشي ولا في حسن الحسن فان قيل الستم تعلمون ان الذي لاجله حسن تكليف
من المعلوم من حاله انه يومن قايم في التكليف لمن المعلوم انه يكفر
وذلك لان المومن قد اراد منه الايمان والشكر كذلك الكافر فانه
لم يرد منه الايمان لكن لما ذا انه يستحيل تعلقها بما المعلوم انه لا يقع
فلم يصح قولكم انه قد شارك المومن في الذي لاجله حسن تكليفه قلنا
انا قد بينا ان الارادة يتعلق بكل ما يصح حدوثه ولا يستحيل ارادة ما
المعلوم من حاله انه لا يقع كما المعلوم من حاله انه يقع في

يصح حدوثه وليس من شرط صحة الارادة ان يعلم المريد وقوع ما
اراده لا محالة لانه يصح من الواحد منا ان يريد من الغير دخولا مع التجري
ووقوعه منه بل مع غلبة الظن انه لا يقع وربما يعلم انه لا يقع وعلى هذا يصح
يصح منا ان يريد من جملة الكفار ان يومنوا دفعة واحدة وان كنا نعلم
بالعادة ان ذلك لا يقع فان قيل ان ارادة ما المعلوم من حاله كالتمني وذلك انه لا يقع
لا يجوز على الله تعالى فلا يصح ان يكون مريدا لما المعلوم من حاله انه لا يقع
فان قيل ان ارادته لما المعلوم من حاله قلنا ان ذلك باطل من وجهين احدهما
ان التمني من اقسام الكلام الذي هو حروف منظومة واصوات مقطعة
والارادة جنس من اجناسها من افعال القلوب فبطل ان يكون احدهما هو الاخر
وبعد فلو كان كما ذكروه لما وصل الواحد منا الى ما يتمناه لانه على
قولهم هذا لا يتمنا الا ما المعلوم من حاله انه لا يقع وقد علمنا خلاف ذلك
الوجه الثاني انا نعلم من دين الامة ان رسول الله صلى الله عليه واله
كان يريد الايمان من ابي لهب وابي جهل وسائر من علمه الله انه لا يومن
ارادة حقيقة وانه لم يكن متمنيا لذلك فقط ولذلك كان يامرهم بالايمان
ويرغبهم فيه بابلغ الترغيب وذلك يكشف عن كونه مريدا لذلك منهم لانا
قد بينا ان الامر لا يكون امرا الا وهو مريد لحدوث المامور به فبطل
ما اوردوه ومن جملة ما تعلق به المخالف في هذه الجملة ان قالوا ان تكليف
من يكفر مخصوص بوجه من وجوه القبح وهو انه تكليف لما لا يمكن
لان الله سبحانه اذا علم ان زيدا يكفر لم يقدر زيد على الايمان والجواب
عن ذلك ان نقول ان الكافر قادر على الايمان لكنه لم يفعل وقد
بينا فيما سبق ان القدرة متعلقة بالضدين بما لا طائل في اعادته وانما
علم الله سبحانه انه لا يومن مع قدرته عليه فان قيل لو قدر على ان يومن
مع علم الله سبحانه بانه لا يومن لكان قد قدر على تجهيل الله سبحانه

قلنا الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان لفظة الجهل يستعمل في
معنيين احدهما ما يصير به الشي جاهلا وهو الجهل كالتحرك عبارة
عما يصير الشي متحركا وهي الحركة والثاني الحكم على الغير بانه جاهل
وتسميته بذلك كالتفسيق والتكفير وما ماثلهما ليس واحدا من هذين
لانه حسن وهذا ان قبحا اذ الجهل قبيح وقبحه معلوم ضرورة والحكم
على الله سبحانه بانه جاهل وتسميته بذلك الحاد في اسمايه وكفر به وذلك
قبيح الوجه الثاني ان الله سبحانه قادر على ان يفهم العاقل لكان مع علمه
انه لا يفهمها لكان ولا يلزم من ذلك ان يكون قد قدر على الجهل اذ انه كذلك
في مسالتنا فان قيل اليس لو امن الكافر مع علم الله سبحانه انه لا يومن
لكان قد انقلب علم الله سبحانه جهلا قلنا ليس كذلك وقد رتب هذا التقدير
بتقدير اخر وهو ان الله سبحانه كان عالما في الازل بانه يومن وانه
لم يكن في الازل عالما بانه لا يومن لان العلم تابع للمعلوم ومتعلق به
على ما هو به فان فرضت ان الكافر يومن بدلا من كفره فقد فرضته
مومنا فجاز ان يعلمه العالم على هذه الصفة لا على سواها
ولعل ذلك بمنزلة ما لو اخبرنا النبي صلى الله عليه واله بانه لا
يدخل هذه الدار لا قرشي فان خبره هذا لا يخرج غير القرشي من
القدرة على دخول الدار ولا يكون كاذبا ان يقول فلو قدر غير القرشي
على دخول الدار لكان يجد اذ قدر بانه دخلها ان يكون خبر النبي
كذبا وذلك لانه متى قدر هذا التقدير لبقه تقدير اخر وهو ان
النبي صلى الله عليه واله لم يكن اخبر بذلك وانه اخبر بخلافه كذلك
في مسالتنا ومن جملة ما تعلق به المخالف ان قالوا ان تكليف من
يرد النار مضرة فلذلك قبح والجواب انا نقول ان تكليف من يرد النار
كتكليف من يرد الجنة فان كان احدهما مضرة كان الاخر

مضرة وانما المضرة هي العقاب الذي حل للعاصي على المعصية ولم يحله عليه
التكليف لانه ليس بموجب له وانما الذي ساق اليه هو اختيار المكلف للمعاصي
فيما ذكره السائل نظير قول القائل ان الحياة المقبول مضرة لانه لولاها لم يالم
العليل فكما انه لا وجه لما ذكره هذا القائل من حسنات الحياة وارتكاب
المعاصي للسالم فهو مبيح لكان لذة العرض خلقها فيه ليعرضه بها للمنافع حسن لان
سالم بالفعل كذلك كما ذكره السائل لان التكليف كما انه مشترط في استحقاق
العقاب بالمعاصي ومصحح له فانه ايضا شرط في استحقاق الثواب بالطاعات
ومصحح له والغرض بالتكليف تعريضه لنفع الثواب لا لمضرة العقاب فيبطل ما
اورده السائل ومن جملة ما تعلق به المخالف ان قال تكليف من يرد النار عبث
لانه قد اخبر انه المكلف لا على انه يعلم انها لا تحصل وهي الوصول الى الثواب
والجواب عن ذلك ان الغرض بالتكليف هو تعريض المكلف للثواب وتمكينه
من تحصيله وهذا الغرض حاصل اطاع المكلف ام عصا وليس غرض
المكلف ايصال الثواب الى المكلف لا بشرط ان يطيع فبطل قوله ان
تكليفه عبث وقد قال بعض اهل العلم وهم البغداديون من المعتزلة ان
تكليف من يرد النار لطف لمن المعلوم انه يطيع لان المكلف اذا علم انه لا يموت
الا يرد الجنة اغراه ذلك بالمعاصي لانه لا يموت الا تايبا فيصل الى الثواب
ولا يناله العقاب بل يكون علمه بذلك داعيا له الى مواصلة المعاصي
ولا يصير ان علمها لعلمه انه لا يموت مصرا على الكباير ومتى علم انه قد
يموت من يرد النار جوز هذه هذا العلم عنده لا قدام على كل معصية
من لا قدام عليها خوفا ان يكون هو واحدا ممن يرد النار وليس
القايل ان يقول ان هذا غرض يرجع نفعه الى الغير فهو غاية فيبطل
قول من قال انه لا فايدة فيه وانه قد اخرج المكلف الى فايدة يعلم انه
لا وصول اليها ولعلنا نقول ان هذه الفايدة ترجع الى جميع المكلفين

لانه لطف لغيره واحد منهم من الوجه الذي ذكرناه لم يكن واحد
منهم لا يعلم انه يموت مؤمنا فبطل قول من قال ان يقع تكليف
الكافر ذلك احوالي للعقاب فان قيل اذا كان غرضه تعالى تعريضه للنفع
كما ذكرتم لكلفه فعل المندوبات التي متى فعلها حصل له الثواب ومتى
لم يفعلها ومتى تركها لم يستحق عقابا فلما كلفه فعل الواجبات وترك
القبائح التي متى اخل بالواجب او اقدم على القبيح استحق العقاب دل ذلك على
ان غرضه غير ما ذكرتم من تعريضه للنفع قلنا عن هذا جوابان
احدهما ان المكلف لم يكن كامل العقل الا بان يكون من هو
كامل العقل ان يعلم وجوب بعض الافعال عليه وقبح بعضها منه فلو كلف
النوافل فقط لكان قد كلف وهو غير كامل العقل وذلك لا يكون
لانه متى علم وجوب بعض الافعال عليه وقبح بعضها منه كان قد كلف
فعل الواجب وترك القبيح لان ذلك هو التكليف على ما تقدم بيان ذلك فان
قيل انما يكون مكلفا مع المشقة فما انكرتم ان يكون عالما
بوجوب الواجب وقبح القبيح وان لم يكن مكلفا بذلك بان لا يكون
عليه فيه مشقة في فعلها والمشقة تتبع الشهوة والنفار ولا بد
ان يكون نافر الطبع عما الاولى به ان يفعل او ما يتصل به
وان يكون مشتهيا لما الاولى به ان لا يفعله او ما يتصل به ويؤدي
اليه الا ترى ان الطالب عليه بالدين حتى يشق عليه فعل ما ينفر
ويشق عنه طبعه وترك ما ينتفع به ويشتهيه نفسه ويستحق
الثواب لاجل المشقة ولا شك ان الشهوة والنفار انما يتعلقان
بالاجناس دون الاعيان ولا باوقاته الا ويكون من جنسها ما
هو واجب من فعل او ترك فاذا كان كذلك فيجب ان يكون
الشهوة متعلقة بحسن ذلك الفعل من القبائح والنفار متعلقا

كما يصح ... في حال الكمال فلما ان صار الى الكمال ... لا يكلف النوافل ... عليه مشقة [illegible]

155

بحسن ذلك الفعل من الواجبات فيشق عليه حينئذ ترك القبيح وفعل الواجب
كما يشق عليه فعل النافلة وترك ما الاولى تركه فيكون مع وجود المشقة
نفس التكليف بالواجبات وترك القبائح حينئذ فبان انه لا يحسن تكليف النوافل
الا على طريق التبع لتكليف الواجبات وترك القبائح الجواب الثاني ان المكلف
بالمندوبات لا بد ان يتمكن بالعلم باستحقاق الثواب عليها ليكون ذلك داعيا
له الى فعلها وان يتمكن من العلم بعدل الله سبحانه وحكمته وانه يعطي لا يثيبه
حينئذ هو اطاع وفعل ما كلف لانه لو لم يعلم ذلك ولا كان له طريق
الى العلم به لم يكن له داع يدعوه الى فعل ما كلف لان فعل ما كلف يشق
عليه ولا يشك احد انه لا يحمل المشاق العظيمة الا لما يرجوه او يعلمه فيها
من جلب المنافع الموفية عليها او دفع المضار الموفية عليها فلا يكون علمه
بحسن الفعل كافيا في دعائه الى فعله متى كان عليه فيه مشقة بل لا يحسن
حمل المشاق من دون ان يرجو فيه نفع او دفع ضرر فاذا كان هذا
المكلف يعلم انه لا ضرر عليه في ترك النوافل وهي شاقة عليه ولم يعلم ان له فيها
نفعا كان ملجا الى تركها فلا ان يكون له داع بعينه من فعلها ولا بد من
علمه ذلك بما ذكرناه او تمكنه من العلم بذلك لانه يحسن تكليفه اياها ولا
شك انه لا يعلم انه يستحق بها ثوابا الا بان يعلم ان الزام الشاق من
دون نفع كثير يكون ظلما وان الظلم قبيح وان الله تعالى لا يفعل
القبيح فاذا كلف هذا المكلف علم ان بتكليفه له حسن وانه يجب ان يحسن
نفع وهو الثواب وذلك يقتضي تقدم علمه بقبح الظلم ووجوب الواجبات
في الشاهد حتى يصح ان يرد الشيء وجوب الثواب لانه متى لم يخطر له ببال
وجوب واحد لا يعقل تعلم من شاهد استحقاق الذم بالاخلال به
فكيف يصح ان يعلم وجوب الثواب من ذلك لانه لا يعلم ما ذكرناه الا

بالذي الى ما ثبت في الشاهد من ان الممتنع جدا اذا كلف به احد يفعله
شاقا لم يرد منه اجرته كان ظالما له وكان قد اخل بما يجب عليه
من توفية اجرته فتنزه الحكيم من الله تعالى ان يكلف المندوبات
عن الواجبات دانه لا يحصل للغرض المقصود بالتكليف على وجه الحكمة الا
مع التكليف بفعل الواجب وترك القبيح فلم يكن ذلك عبثا وسقط ما اوردوه
ومن جملة ما تعلق به المخالفات قال كيف يقولون ان غرض الباري
بتكليف من يعلم من حاله انه يرد النار تعريضه بالثواب وقد قال تعالى ولقد
ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس الاية قالوا فاخبر سبحانه انه خلق كثيرا
من خلقه للنار وهو خلاف ما تذهبون اليه والجواب عن ذلك ان المراد
باللام المذكورة في هذه الاية هي لام العاقبة وليست بلام الارادة لا
انا قد بينا انه تعالى كلف المكلفين جميعهم وغرضه تعريضهم للثواب
يوكد ذلك قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلو كانت لام
هذه الاية التي اوردها المخالف لام الارادة لتناقضت الايات في ذلك وذلك لا يكون
في كلام الحكيم فلهذا قلنا ان المراد باللام المذكورة في هذه الاية
هي لام العاقبة وذلك نحو قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا ومعلوم ان غرضهم بالتقاطهم اياه ان يكون لهم ولدا وقرة
عين كما قال تعالى حاكيا عنهم وقالت امراة فرعون قرة عين لي ولك
لا تقتلوه عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا وهم لا يشعرون فلهذا
التقطوه لكنه لما كان المعلوم عند الله سبحانه ان عاقبة امرهم
ان يكون عدوا لهم وحزنا جاز ان يخبر عن عاقبة الامر حتى كانه مقصود
به وان كان لم يقصد وذلك في هذا النوع من الكلام معروف في
اللغة وقد ورد به الاشعار قال بعضهم اموالنا لذوي الميراث نجمعها
ودورنا لخراب الدهر نبنيها وقال اخر لدوا للموت وابنوا

كتبوا

الخراب فكلكم يصير الى ذهاب فاما ذلك كان يعدون لهذه الاية ولقد
ذرانا خلقناهم للطاعة والمعلوم ان عاقبتهم المصير الى النار لسوء اختيارهم
وقبح اعمالهم كما ان بعد من هذه الاية لام الاخر كانه قال فالتقطه ال فرعون والمعلوم
من حالهم ان يكون لهم عدوا وحزنا وان كانوا لم يلتقطوه لذلك وكما ان بعد من
كلام الشاعر كانه قال فجمع اموالنا المعلوم من حالها انها تصير للورثة وتبني
دورنا المعلوم من حالها انها تصير الى الخراب وان كنا نعلم انهم لم يجمعوا الاموال
الا ليكون لهم عدة عند النوائب ولا بنوا الدور الا ليكون لهم ماوا
يتصرفون فيها وهذا ظاهر فمن جملة هذه الاية وما جانسها نحو قوله تعالى
ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما
قال المراد بها لام العاقبة لم يخالف قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
ولم يخالف ادلة العقول التي دلت على عدله وحكمته وعظم رحمته لخلقه
وانه تعالى لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم كما مدح نفسه في كتابه
الكريم فبطل ما تعلق به المخالف في تكليف من المعلوم من حاله انه يرد النار
وبين الموضع الثاني في الدلالة على حسن التكليف واما الموضع الثالث فيما
يتناوله التكليف واعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه قال ان التكليف
يتناول العلم والعمل والعلم من فعلنا يفتقر الى النظر ولا يستغنى الا بالنظر
في طريق معرفة الله تعالى او لا فعال الواجبة التي لا يعرى عن وجوبها
مكلف ثم كلامه رضي الله عنه في هذا الفصل يشتمل على خمسة فصول
احدها ان التكليف يتناول الفعل وان لا يفعل والثاني ان كل واحد منهما
له نادب في استحقاق المدح والثواب والثالث ان الفعل الذي يتناوله التكليف
ينقسم الى علم وعمل والرابع ان العلم من فعلنا يفتقر الى النظر ولا يستدل
والخامس ان لا يستدل الا على الله تعالى او لا فعال المقصودة الواجبة
على التفصيل فانه لا يعرى عن وجوبها مكلف اما الفصل الاول وهو
ان التكليف يتناول الفعل وان لا يفعل وهو المعبر عنه بالترك في

اصل الفقه والذي يدل عليه وجوه منها ان المكلف لا يخلو حاله من الاقدام
والاحجام ولا واسطة بينهما ومنها ان التكليف لا بد فيه من المشقة على
ما نعرفه بيانه والمشقة لا تخلو اما في الفعل وان لا تفعل ومنها ان المكلف
لا بد ان يكون متردد الدواعي وهو لا تردد الا في ان يفعل الفعل وان لا
يفعله وانما قلنا ان هذا هو الترك المعبر عنه في اصل الفقه فلان الترك
الذي يعتبره المتكلمون هو ما جمع شروطا اربعة احدها ان يكون
ضد المتروك والثاني ان يكون محلهما واحدا والثالث ان يكونا مبتدا ان
عن قدرته والرابع ان يكونا من فعل القادر بالقدرة وقد يكون ان يخلو
المكلف عنه خلافا للشيخ ابي علي فانه كان يذهب الى ان القادر بالقدرة
لا يخلو اما ان يكون فاعلا للشيء او لضده فيكون المكلف عنده على هذا
القول متناولا للفعل ابدا وقد علمنا خلاف قوله هذا فان الواحد منا
قد يكون على ما يتصور فيه النائم والساهي لا يكون فاعلا لا لارادة
ذلك ولا الكراهة فقد خلا في هذه الحال عن ان يكون فاعلا للشيء
ولضده ولم يكن ذلك الترك في اصل الفقه فانه لا يكون خلوا عن ان
يكون فاعلا للشيء او غير فاعل له فثبت ان التكليف يتناول الفعل
وان لا يفعل واما الفصل الثاني وهو ان كل واحد منهما له تاثير
في استحقاق المدح والثواب والذي يدل عليه هو ما بينا من ان الغرض
بالتكليف هو التعريض لمنافع الثواب ولا يتم التعريض الا لما له مدخل في
استحقاقهما فاذا كان التكليف يتناول الفعل وجب ان يكون له
صفة زائدة على حسنه حتى يستحق به المدح والثواب وهو ضربان احدهما
ما له مدخل في استحقاق الذم والعقاب وهو الواجب والاخر
ما لا مدخل له الا له في ذلك وهو المندوبات اليه والذي يدخل في
المكلف يفعل ما عدا ذلك لوجهين احدهما يرجع الى المكلف وهو ان

ساهيا او غافلا او يكون ملجا فانه والحال هذه لا تكليف عليه لانه
لا يستحق على شيء من ذلك مدحا ولا ثوابا الوجه الثاني يرجع الى صفة الفعل
نحو ان يكون مباحا او مكروها او محظورا فاما هذا حاله لا يكلف التكليف
بفعله اما المباح والمكروه فانهما وان كانا مما للقادر ان يفعله
فانه لا يحسن تكليفه بهما لانه لا يستحق بفعلهما مدحا ولا ثوابا ومن لم يكن
ذلك لم يحسن التكليف لانا قد بينا انه لا يحسن الا للتعريض للمدح والثواب واما
القبيح واما لم يحسن التكليف بفعله لان ذلك يخرجه عن كونه قبيحا لان الفعل
الذي توجه على المكلف فعله يجب ان يكون مما له ان يفعله وان يستحق بفعله
المدح والثواب والقبيح خلاف ذلك فانه ليس له ان يفعله واذا فعله استحق به الذم
والعقاب فثبت ان التكليف لا يتناول من الافعال الا ما ذكرناه وهو الذي
له صفة زائدة على حسنه واما الترك الذي يتناوله التكليف فهو ضربان
احدهما ترك القبيح وهو واجب لان الفعل القبيح تاثيرا في استحقاق الذم والعقاب
والثاني ترك ما له ولي تركه من المحسنات وهي المباحات والمكروهات
ومن ذلك استحق المدح والثواب اذا كان تركه للمباح في هذا فيه ولا
يدخل في التكليف ترك الواجبات والمندوبات كما لا يدخل فعل المباحات
والمكروهات والمحظورات تحت التكليف لانه لا مدخل لشيء من ذلك في
استحقاق المدح والثواب فثبت الفصل الثاني واما الفصل الثالث وهو
ان القول الذي يتناوله التكليف ينقسم الى علم وعمل فالعلم ان الذي
كان على المكلف تحصيله من العلوم لا يعدو ثلاثة امور احدها العلم
بالافعال التي كلف القيام بها واوصافها والوجوه التي تقع عليها والثاني
العلم بالمكلف وصفاته وحكمته والثالث العلم بما يستحق على الافعال
التي كلف القيام بها من منافع او مضار وانما وجب عليه تحصيل
العلم بالاول لانه لو لم يكن عالما بالافعال واوصافها والوجوه التي

والثاني باعتبار منتسبه الى هي المعرفة اما اعتبار منتسبه فهو ان يبين انه يدعو
الى معرفة الله تعالى وهي واجبة ولا طريق للمكلف اليها سواه وما لا يتم
الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه وتفصيل هذه الدلالة معروف في
مواضعه ككتاب الخلاصة وغيره فلا وجه لذكره في هذا الموضع واما
اعتباره في نفسه فهو ان يبين انه فعل يؤمل به زوال الخوف وكل فعل
يؤمل به زوال الخوف فهو واجب اما انه فعل يؤمل به زوال الخوف فسبيل
الشروع في ذلك نتكلم في اسباب الخوف وهي اربعة احدها ان يشاهد العاقل
امارات الصنع في نفسه وغيره فيجوز ان يكون له خالق وقد كلفه
ولم يامن ان يعاقبه اذا فعل ما يقبح في عقله ولم يامن ان يكون قد اراد
منه ان يعرفه فيعبده ويتجنب معاصيه فمتى لم يفعل ذلك لم يامن ان يكون
منه ذم ما لم يزل حاله على ذم الغفلة فيحصل حينئذ خائفا وثانيها ان
يشاهد اختلاف الناس في الملل والاديان وتكفير بعضهم بعضا وذم
كل فرقة لمخالفيها بالضلال ولمن خالفها بالهلاك فانه يحصل حينئذ
خائفا وثالثها ان يسمع وعظ الواعظين وتذكير المذكرين بذكر الجنة
والنار او يطالع كتابا فيه ذكر ذلك فلا يامن ان يكون ذلك حقا
فيحصل خائفا ورابعها ما يقول كثير من اهل العدل من ان المكلف متى
عري عن هذه الوجوه لم يكن بد من ورود خاطر عليه من قبل الله تعالى
او من قبل ملائكته من لا يمكنه عليهم للتكلم بلفظه في باطن سمعه وصورته
يجوز ان يكون لك صانع منعم ان اطعته اثابك وان عصيته عاقبك
واستحققت منه ذلك كما انك اذا فعلت فعلا مما يستحسنه العقلاء
استحققت المدح منهم واذا فعلت فعلا مما يستقبحه العقلاء استحققت
الذم منهم وذلك الخاطر كلام خفي يدعو الى الخير خلافا للوسواس

فانه كلام خفي يدعو الى الشر وقد خالف الشيخ ابو علي في ذلك وذهب الى
ان ذلك الخاطر اعتقاد وظن وذلك غير صحيح اما انه لا يجوز ان يكون اعتقادا فلانه
لو كان اعتقادا لم يخل اما ان يكون معتقده او ما جرى مجراه على ما هو به
او لا على ما هو به فان كان لا على ما هو به فهو الجهل والجهل قبيح والخاطر لا يكون
الا من قبل الله تعالى او من قبل بعض ملائكته عليهم السلام بامره تعالى والله تعالى لا يفعل
القبيح على ما تقدم وان كان معتقده على ما هو به فهو العلم ولا اشكال ان حال من
يرد عليه الخاطر مخالف لحال العالم من حيث انه يجوز غير قاطع فبطل ان يكون
الخاطر اعتقادا واما انه لا يجوز ان يكون ظنا فلانا قد بينا ان الخاطر من فعل
الله سبحانه ولو كان ظنا من فعله فينا لكنا مضطرين الى بعض الظنون لانه
حال ما يوجد فينا من قبل غيرنا ولا نشك انا لا نجد من نفوسنا انا مضطرين الى شيء
من الظنون فيعود ان الظن لا يخلو اما ان يفعل عن امارة او لا عن امارة فان
فعله لا عن امارة كان قبيحا ولصار بمنزلة ظن السوداوي فلا يجوز ان يفعله
تعالى فان فعل عن امارة فتلك الامارة لا تكون الا لفاعل الظن دون من
يكون الظن طريقا له ولهذا لا يجوز ان يفعل زيد ظنا بامارة حاصلة لعمرو
لما لم يكن لها متعلق فيجب ان الامارة لا تكون الا لفاعل الظن والله تعالى لا
يجوز عليه الامارات لانها تجوز على من كان جاهلا والله تعالى عالم بجميع
المعلومات علما لم يزل فبطل ان يكون الخاطر ظنا او اعتقادا فلم يبق الا
ان يكون من قبيل الكلام الذي يدعو الى الخير على ما قدمنا فمن اراد الله
تكليفه العبر وعري عن الوجوه التي قدمنا ذكرها لم يكن بد من فعل هذا
الخاطر ليكون المكلف مزاح العلة والا لم يتوجه عليه شيء من التكاليف
ولا معتبر بانكار من ينكر ما قدمنا ذكره من هذه الوجوه فان كل
واحد منها متى حصل للعاقل حصل خائفا او تجاوز ان يستاد لك وشاغل

واذا وقف على ذلك فلا بد على أن النظر وجب لو ما به زوال الخوف

عنه بأمر دنياه فيكون عذرا من قبل نفسه لا من قبل غيره فهذا
هو الكلام في أسباب الخوف والدليل على ذلك أن الإنسان إذا كمل
عقله وشاهد آثار الصنعة في نفسه وغيره جوز أن يكون له صانع
قصده بالإحسان إليه ولم يأمن أن يعاقبه إذا فعل ما يقبح في عقله ولم يأمن أن
يكون غرضه منه أن يعرفه ليعبده ويجتنب معاصيه ومن لم يعرفه أخل
بطاعته فاستحق العقاب ويعلم أنه مع البحث والنظر في الأمور أقرب
إلى الوقوف على حقيقة الأمر منه إذا أهمل البحث والنظر فعلم أنه مع النظر
أقرب إلى الوقوف على [illegible] زوال الخوف وأما أن كل فعل يؤمل
به زوال الخوف فهو واجب فالذي يدل عليه أن الإنسان لو كان في طريقه
خوف فخوفه إنسان من سلوك طريق وخوفه غيره من ترك سلوكه فخاف
من كلا الأمرين وأمل أن يزول خوفه أن يتأمل ويبحث عن سلامة الطريق
وخسارته فإن العقلاء يلومونه إذا أقدم على غيره وترك الفحص والنظر
ويعللون ذلك بأنه ترك ما يؤمل به زوال الخوف فثبت بهذه الجملة وجوب
النظر في طريق معرفة الله تعالى وأما الموضع الثالث وهو أن النظر أول
الواجبات فالذي يدل عليه أنه متقدم على المعرفة لما بينا من أنها لا تحصل إلا به
والمعرفة متقدمة على سائر الواجبات العقلية والشرعية لما بينا في
أول الكتاب أنها لطف فيها ومن حق اللطف أن يكون متقدما على الملطوف
فيه لأن الغرض باللطف هو التقرب من الملطوف فيه فوجب تقدمه عليه
ولا شك أن ما كان متقدما على ما هو متقدم على غيره فإنه يجب أن
يكون متقدما على ذلك الغير فصح أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول
الواجبات وأما الموضع الرابع في شرائط حسن التكليف واعلم أن
شرائط حسن التكليف ما يرجع إليه وإلى المكلف والمكلف وإلى ما يتناوله

التكليف أما ما يرجع إلى التكليف فشرطان أحدهما أن لا يكون التكليف مفسدة
ونريد بالمفسدة هو ما يختار المكلف عنده ترك الواجب أو فعل القبيح ولولاه لما
اختار ذلك فإذا علم الله تعالى أنه متى كلف زيدا كفر عمرو أو عصى معصية غير
الكفر مع تعذر تكليف عمرو ولم يحسن تكليف زيد لأن الفعل الحسن هو ما لفاعله
فيه غرض مع تعريه عن سائر وجوه القبح فمتى قارن هذا الوجه تكليف زيد لم
يحسن لانتفاء حقيقة الفعل الحسن عنه فلهذا اشترطنا أن لا يكون التكليف مفسدة
والشرط الثاني الذي يرجع إلى التكليف هو أن يتقدم على وقت الفعل بقدر ما يمكن
المكلف معه أن يفعل الفعل في وقته وإن كان الفعل مبتدأ أو مسببا لا
يتراخى عن سببه وجب تقدم التكليف عليه بوقت واحد كالتأليف مع المجاورة
وإن كان مسببا يتراخى عن سببه كالنظر مع العلم فإنه يجب أن يتقدم عليه
بوقتين وقت يقع فيه النظر ووقت يقع فيه العلم وإنما وجب ذلك لأنه لو لم يكن
كذلك لكان قد كلف ما لا يمكنه وذلك قبيح على ما تقدم وأما ما يرجع إلى
الفعل الذي يتناوله التكليف فشرطان أيضا أحدهما أن لا يكون ما يتناوله
التكليف مستحيلا في نفسه كالجمع بين الضدين وإنما اشترطنا ذلك لأنا قد
بينا أن المرجو بالتكليف الإثابة على الإتيان بنفس الفعل من وجوب أو ندب إن كان
التكليف قد تناول فعلا أو الإثابة على ترك نفس الفعل الذي كلف تركه من كونه
محظورا أو لما ذكر لأن لا يفعله فمتى كان الفعل مستحيلا في نفسه لم يصح تعلق
القدرة به على هذه الأوصاف فضلا عن تعلق الغرض به لأن القدرة لا تتعلق إلا
بالممكن دون المستحيل فإذا لم يصح من المكلف أن يعلم صفة ما كلف به
لكونه مستحيلا لم يحسن تكليفه بإيجاده ولا بتركه لأن ذلك يكون عبثا
والشرط الثاني أن يكون ما يتناوله التكليف على صفة الوجوب أو الندب
إن كان التكليف قد تناول فعلا وإن كان قد تناول تركا وجب أن يكون

فيجب أن يكون ممكنا له الفعل وإنما وجب اشتراط هذا الشرط لما بينا
من أن الغرض بالتكليف هو تعريض المكلف للثواب وقد بينا أن الثواب
لا يستحق على شيء من الأفعال إلا متى كان بصفة الوجوب أو الندب وأنه لا
يستحق على شيء من المباح ولا على القبيح والمكروه فمتى لم يكن ما تناوله
التكليف بهذه الصفة انتقض الغرض بالتكليف فأما ما يرجع إلى المكلف
فهو أن يكون المكلف مزاح العلة مترددا في الدواعي وإنما يتردد دواعيه
إذا كان له عن الفعل صارف وله إليه داع وقد خلص دواعيه أن
يفعل به الطاقة الداعية له إلى الفعل وأما إزاحة العلة فأن يكون
متمكنا من الفعل بالأقدار وغير ذلك مما يحتاج الفعل إليه وقد دخل في ذلك
إزالة السهو عنه بالخواطر وبالتخويف من ترك الفعل وما ذكره رحمه الله
في هذه الجملة ينقسم إلى ثلاثة أقسام أحدها يجب تقدمه على الفعل لا يجب
مقارنته له وثانيها يجب مقارنته له ولا يجب تقدمه عليه وثالثها يجب فيه كلا
الأمرين أما ما يجب تقدمه على الفعل ولا يجب مقارنته فالقدرة وكل آلة يكون
وصلة إلى الفعل ولا يكون محلا للفعل ولا جارية مجرى المحل كالقوس
مثلا وما يجري مجراها فإنه يجب تقدم القدرة والآلة التي هذه حالها لأن
الفعل يحتاج إليها في الوجود ولا يجب مقارنتها لأنه قد يصح أن يفعل الفعل
وإن عدمت القدرة أو بطلت الآلة التي يتوصل بها إلى الفعل فلذلك وجب
تقدم القدرة والآلة التي هذا حالها وأما ما يجب مقارنته ولا يجب تقدمه
فأنواع منها زوال المنع فإن تكليف من هو ممنوع من الفعل إن
رجع به إلى الإعلام لم يصح فضلا عن أن يحسن لما قدمنا من أن الفعل
من لم يكن مخلى بينه لم يصح أن يكون له حكم من حسن أو قبح أو وجوب
وإن كان إعلاما لا بأنا فعاله حكم والفعل الممنوع منه يستحيل وقوعه
مع وجود ما هو منع منه لاستحالة اجتماع الضدين وإن رجع

بالتكليف إلى الأمر والنهي فما يصح أن يأمر الواجب بما هو ممنوع عنه ونهيه
عن قبيح ولهذا يقبح أمر المقعد والمحبوس بالعدو والخروج ونهيهما عن ذلك والله
سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح عالما بما يقدر من ولأجل ذا تجرد الموانع عن هذا المكلف
وإنما قلنا بأن هذا الشرط يجب مقارنته ولا يجب تقدمه لأن المنع إنما يكون منعا عن
الفعل الذي كان يصح وجوده في تلك الحال لولاه دون أن يكون منعا عن ما تقضى أو عن
ما يوجد في المستقبل فلا يجب أن يرتفع إلا في الوقت الذي كلف المكلف أن يفعله فأما
قبل ذلك فلا يجب أن يرتفع لأن وجوده في تلك الحال لا يمنع من وجود الفعل فيما بعد
فلذلك لا يجب تقدمه ومنها أن لا يكون له سهو في الفعل الذي منع من أن يكون أو منها فيما
لا ولا له أن لا يفعله أو ما يتصل بذلك في بيان نحو ما كلف الإقدام عليه من الواجب
والمندوب أو ما يتصل بذلك لأنه متى لم يكن كذلك لم يكن عليه مشقة ولو لم يشق
عليه الفعل أو الكف عن الفعل لم يصح أن يكون معرضا للثواب لأنا قد بينا أن الثواب إنما
يستحق في مقابلة ما يلحق من المشقة فلو كانت الأفعال التي كلفها مما يلتذ به لم يستحق
عليها ثوابا وقد شرحه التكليف على المكلف بالكف عن الفعل الذي لا يشتهيه في
قبل لأنه يكون عليه مشتهيه وذلك كالهندي إذا كلف أن لا يطرح نفسه
في النار وكالنصراني إذا منع من عبادة الصليب ليس ذلك مما لا يشتهي على الحقيقة
ولكن فيه شبهة وحكم الشبهة إنما يجب أن يبنى على السهو حتى لو لم يتصور
العاقبة وصوله إلى ما يشتهيه لما صح أن تدعوه الشبهة إلى فعل ذلك وإنما
قلنا إنهما يجب مقارنتهما ولا يجب تقدمهما لأن الحاجة إليهما في التكليف إنما هي
ليكون الفعل أو الكف عن الفعل شاقا على المكلف حتى يستحق بذلك الثواب
والمشقة إنما تحصل بالفعل متى كان منفورا عنه في تلك الحال وكذلك
فالكف عن الفعل إنما يكون شاقا عليه متى كان مشتهى له في تلك الحال
فلذلك وجب فيهما المقارنة ولم يجب فيهما التقدم وأما ما يجب فيه المقارنة
والتقدم فهو ما يحتاج إليه الفعل من الآلات التي هي محل له أو في حكم المحل
تكون

كالتشاغل بالكلام والتدفي والبطش فانهما محلان لهما وكالسكين
في القطع فانها حاملة تجري مجرى الآلة لوجوب مداخلة اجزائها الا جزء
المقطوع بها ولو لم تقدم لم يصح وجود القدرة فيها ولو لم تقارن الفعل لما
احتاج اليه في وجوده لم يصح وجوده فكان لا يصح التكليف به كما تقدم ومما
يجب فيه كلا الامرين الامور التي لا بد منها مما لا يكون متصلا بالقادر كاليد
في البطش والرجل في المشي فانه لا بد من ان يكون متقدمه لان القدرة لا
تحل الا فيها والا لم يصح ايجاد الفعل بها ولا بد من مقارنتها ايضا لانها محل الفعل
فلا يصح وجوده من دونها وان كانت الحاجة الى القدرة امس من الحاجة الى
الالات فان كل فعل من الافعال لا يصح وجوده الا من جهة من هو قادر
بمجرد الفعل محتاج الى القدرة وليس كذلك الالات التي هي وصل الى الفعل
فانه لا يحتاج اليها الا في نوع على وجه وكل المنفصل لان يحتاج ان يفعل
فيها الا عماكم بذلك لا عماك بفعل ما يكون بذلك الا الة عنه لا يحتاج ان
يتقدم وانما يجب ان يحصل حالة الفعل كالدرج في الطلوع فانه لا يحتاج اذا
صعدت على الدرج ان تفعل في الدرج اولا ثم تفعل بذلك الاعتماد
للصعود لانما يحتاج الى الدرج ليمكنك تحصيل الصعود حالا بعد حال
ولما كان لهذه الالات حكم الشروط لم يجب فيها الا المقارنة فقط كالات
الالة التي يكون محلا للفعل فانه يجب تقدمها ومقارنتها ليتمكن المكلف
من ايجاد الفعل التي هي الة فيه ولما كان التكليف يكلفنا ما لا يمكن وذلك
قبيح والله تعالى لا يفعله ومما يجب فيه كلا الامرين ان يكون المكلف
عالما بصفة ما كلف ومتمكنا من العلم عند كل حالة من الاحوال ما كلف عليه
على سبيل الضرورة وقد يكون الثاني ما يعلمه بالاستدلال والى هذا ايضا
كونه عالما بما كلف انما يجب لانه لا بد من ان يعلم عين ما كلف ليفعله

[illegible]

له بقدرة عن عجزتها لم يكلف ولا يكن يصح منه ان يوديه على الوجه الذي
امر بايقاعه عليه وهو الوصلة الى استحقاق الثواب اذ ليس المعتبر صورة
الفعل فقط وهذان الوجهان يشتركان في العلم الضروري وفي العلم المكتسب
لانه قد يكلف ما لا يصح ان يعرف عينه من ذلك الا باكتساب وكذلك الوجه
الذي لا بد ان يوقف عليه كما يصح ان يجهله ذكرنا بالاضطرار ومن جملة الامر
انه لا بد ان يتكامل فيه علوم العقل التي قدمنا ذكرها في فصل الاراده
وانما وجب في هذه العلوم التي ذكرنا التقدم للفعل لان منها ما يكون
داعيا اليه فيجب تقدمه عليه لتثبت له حظ الدعا الى الفعل فيه ومنها ما
هو اصل لما ينتهي اليه النظر في الادلة فيجب تقدمه على العلم المكتسب لان العلم المكتسب
متراخ عن النظر ومتكون عما ينتهي اليه النظر وانما وجب فيها المقارنة لان ما
كان منها اصلا للعلم لا يستدل في حال ثبوت العلم لا استدلالي مع انتفاء
اصله الضروري فلذلك وجب فيه المقارنة وما كان منها شرطا في ايقاع
الفعل على جهة الاحكام فالواجب فيه المقارنة لان من حق الشروط مقارنتها
للمشروطات لان عدمها يخل بصحة مشروطاتها وما كان منها علما
بحكم الفعل فالواجب فيه المقارنة لان المأخوذ علينا فيما كلفناه فعله
ان نفعله لوجهه او لوجه وجوبه او كونه مندوبا اليه ليستحق بذلك
الثواب وفيما كلفناه تركا ان نتركه لقبحه او كونه مندوبا الى
تركه ومحال ان نفعل الفعل لوجه او نتركه لوجه ونحن لا نعرف ذلك
الوجه لان الاقدام على الفعل والاحجام عنه لوجه يتضمن العلم بذلك
الوجه ومن جملة ما يجب تقدمه ومقارنته من الشروط زوال الالجاء
ولهذا يمتنعنا بالحسن عن القبح ليستحق المكلف بتردد الدواعي حتى اذا
اختار الفعل الذي كلف مع ان بازائه صارفا عنه استحق الثواب

عليه فاما اذا فعله ولا داعي له الى ذلك الوجه الواجب فهو في
حكم ما لا يشعر بحاله فعله فلا يستحق ثوابا ولانه لو كان ملجا الى فعله
او الى تركه لم يكن ليفعل ما يفعله من ذلك لوجوبه او لكونه مندوبا اليه
او يترك ما يتركه من ذلك لقبحه او لكونه مندوبا الى تركه بل انما يفعل
ما يفعله او يترك ما يتركه من ذلك لمكان الالجا فلا يستحق بذلك الثواب
فينتقض الغرض بالتكليف فالواجب ان الله عز المكلف لمن لا يعود على الغرض
بالتكليف بالنقض وكذلك فلو اغنى المكلف بالحسن عن القبيح لم يكن له داع
يدعوه الى القبيح لكان لا يلحقه مشقة في الانصراف عنه فلا يستحق من
الدواعي ما يكون معه الفعل سببا لاستحقاق الثواب فاذا كان كذلك لم
ان يكون مترددا الدواعي لا الجا ولا غنا بالحسن عن القبيح
والواجب وما يلزمهما قبل الفعل في حاله فلهذا وجب ذلك للتردد
والمعارضة فهذه طريقة القول في الشروط الراجعة الى المكلف واما
الشروط الراجعة الى المكلف الحكيم فامور منها ان يكون عالما بما
ذكرناه من احوال المكلف والتكليف والفعل الذي يتناوله التكليف
لانه لو لم يكن عالما بذلك لم يامن ان يكون قد كلف من لم يتكامل فيه
شرائط التكليف ولا قدام على ما هذا حاله قبيح وقد بينا انه تعالى
لا يفعل القبيح ومنها ان يكون غرضه ان يطيع المكلف وليس ذلك الا بان
يريد منه الطاعات ويكره منه المعاصي على ما قدمنا ذكره في باب الارادة
لانه لو لم يرد منه فعل الطاعات ويكره منه فعل المعاصي لم يكن
للمكلف داع الى فعل الطاعة وترك المعصية لانه انما يكون له داع
الى ذلك متى علم ان الله تعالى يريد منه فعل الطاعات فيكون
علمه بذلك داعيا الى الصبر عليها طمعا في نفع الثواب الذي يحصل في

مقابلتها ومتى علم ان الله تعالى يكره منه فعل المعاصي كان ذلك صارفا له عن
مواقعتها خوفا من ضرر العقاب الذي يحصل في مقابلتها فلهذا وجب اشتراط
هذا الشرط ومنها ان يكون عالما بانه سيثيبه ان اطاعه ويعاقبه ان عصاه
فمن لم يكن عالما بذلك لم يامن ان يكون قد كلفه لغرض لا يتمكن انه يوصله اليه وذلك
لا يجوز ومنها ان يكون منعما بنعمة لا يمكن الزيادة عليها في باب الحكمة وان حصلت
الزيادة عليها في باب الاجر او العوض بل لكان يكون نعمة تعد من اصول النعم او
ان يكون مستقلة بنفسها وان تبلغ في العظم مبلغا لا مزيد عليه فيما يرجع ا
الحكمة والذي يعد من اصول النعم هو خلق الحي حيا وخلق حياته وعقله وشهوته له
وتمكينه من الانتفاع بالمشتهى ونعمة لا دلالة وهذه النعم لا يقدر عليها الا الله
سبحانه فان جاد لا جاء والجنون والعذرة والسهو من لا اعاش الى لا يقدر
عليها الا الله سبحانه على ما قدمنا بيان ذلك وبعد ذلك فالعقل لا يقدر عليه الا الله
سبحانه على ما تقدم من بيان ذلك وانما وجب اشتراط هذا الشرط في حسن
التكليف لانا قد بينا ان العبادة هي غاية التذلل والتعظيم للمعبود وغاية
التعظيم انما يستحق باعظم النعم على ما تقدم ولو لم يكن تعالى منعما
علينا باصول النعم لما حسنت منا عبادته فضلا عن ان يجب لانه يعظم من لا
يستحق التعظيم قبيح ومتى كان قبيحه لم يصح من الله تعالى ان يعلمنا حسنها
ووجوبها فضلا عن ان يجبر ذلك لان الاعلام انما يتعلق بالشي على ما هو به على
ما يقتضيه بيانه فهذا هو الكلام في شرائط حسن التكليف فصل قال
صاحب الكتاب رضي الله عنه وقد جرى في الكلام ذكر الالطاف التي هي
مصالح فيجب ان نتكلم في المصالح والالطاف وقد جرى الالطاف والالام
والنوادب كلامه رضي الله عنه في هذه الجملة يتضمن ثلاثة فصول احدها
الكلام في المصالح التي هي الالطاف وما يتصل بها والكلام في الالام والثالث
الكلام في العوض اما الفصل الاول فاعلم ان المصالح تنقسم الى قسمين

مصالح الدين ومصالح الدنيا اما مصالح الدنيا فالكلام منها يقع في اربعة
مواضع احدها في حقيقتها ومثالها والثاني في حكاية المذهب في ذكر
الخلاف والثالث في الدليل على صحة ما نذهب اليه في هذا الفصل والرابع في
ان ادلة ما يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع الاول فحقيقة المصالح
الدنيوية هي المنافع التي لا مضرة فيها ولا وجه من وجوه القبح لجواز ان يعلم
الله تعالى انه ان زيد ما لا ينتفع به في دنياه ولم يستضر به لا في
دين ولا دنيا واما الموضع الثاني فقد اختلف العلماء في وجوب ما هذه سبيله
فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما من البصريين انه لا يجب دفع هذا
المال بل هو تفضل وقال الشيخ ابو القاسم البلخي ومن تبعه من البغداديين انه
يجب على الله تعالى ان يرزقه ذلك قالوا لانه لا يمتنع من دفع ذلك الا الشح
والصحيح هو القول الاول واما الموضع الثالث في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهبوا اليه فالذي يدل على ذلك وجوه منها انه لو وجب على
الله تعالى دفع هذا المال لم يخل اما ان يجب من وجه يقتضي وجوبه عليه وليس
من وجه يقتضي وجوبه اما انه دل فالذي يدل عليه هو ما بيناه في اول ابواب
العدل من ان الواجب لا يجب الا لوجه يقع عليه واما الثاني وهو انه ليس
من امر يقتضي وجوبه فالذي يدل عليه انه لا يتصور وجه يجب الفعل لاجله
الا كونه توفيرا لحق الغير كقضاء الدين ورد الوديعة وما اشبه ذلك
وكوجوب الثواب على الله تعالى والاعواض او كون الفعل شكرا للمكلف
او لطفا له ولا شك انه ليس في دفع هذا المال الذي ذكروه وجه من
هذه الوجوه فلا يكون ان يجب لغير وجه يقتضي وجوبه عليه لان التكليف
متفضل به فلا يجب ما هو من توابعه فيلزم ان يفعل المخالف الاول انه يجب
لكونه تمكينا ولا لكونه لطفا واما نقول انه يجب لا على الكون فلهذا قلنا
انه لا وجه يقتضي وجوب دفع هذا المال ومنها انه لو وجب دفع هذا المال

الى زيد لوجب ان يدفع ما زاد عليه الى غير غاية وذلك لا يكون الا لانه ما من
قدر من المال مقدور لله تعالى وهو ينتفع به ويكون اكثر منه مقدورا
واما ان ذلك لا يكون فالذي يدل عليه ان القول بوجوب دفع المال الى زيد يؤدي الى
هذه المحالات وجوه من الشناعة لما ان وجب الباري تعالى ما لا نهاية له في الوقت
الواحد وذلك محال واما ان يقال ان مقدوره قد تناهى واما ان يقال انه مخل بما
وجب عليه فاذا كان القول بوجوب دفع المال الى زيد يؤدي الى هذه المحالات
وجب القضاء بفساده فان قيل ان وجوب ما لا نهاية له محال فلا يجب عليه فعله واما
ما يجب عليه ان يفعل ما يمكن دون ما يستحيل قلنا الجواب عن هذا من وجهين احدهما
ان قولكم هو الذي ادى الى هذا المحال فيجب ان يكون ... ولسنا نقول بذلك ...
... بل الزمناكم اياه بعد علمنا باستحالته الوجه الثاني انا نلزمكم
ان يفعل الله تعالى من المال الذي ذكرتموه ما يمكن دخوله تحت المقدور
ويكون بحيث يرزق الله تعالى زيدا من هذا المال ما لا يمكن احدا ان يحصي
هذه ومعلوم خلاف ذلك فان قيل انما لم يجب على الله تعالى ما زاد على القدر
الذي رزقه اياه لان ما زاد عليه يكون مفسدة فلهذا لم يفعل قلنا عن
هذا جوابان احدهما انا ذكرناه انما يقع بعد صحة المذهب وهو القول بوجوب
دفع هذا المال حتى يعتذر عن ذلك بان يقولوا انما لم يجب ان يدفع ما زاد عليه
لانه مفسدة وهو لما لم يصح له القول بوجوب ذلك فكيف يعتذر
عن ذلك بما ذكر الجواب الثاني انا نقول ان المفسدة يتبع التكليف
ونحن نلزمهم هذا الالزام في اهل الاخرة لانه لا تكليف عليهم فكان يجب
ان يفعل الله تعالى لكل واحد منهم من المنافع ما هو اصلح له فكان
ذلك يؤدي الى ان لا يتفاضلون كل واحد منهم على احد معلوم وقد علمنا
انهم متفاضلون في الدرجات فظهر لهم بوجوب ... الاصلح في الدنيا

ومنها انه لو وجب دفع هذا المال لكونه اصلح لوجب كل معاونة
الكفار والفساق لان ترك العقاب اصلح لهم في ذلك خلاف ما قد تقرر
في العقول وخلاف المعلوم من الدين ومنها انه لو وجب على الله تعالى دفع
ما ذكروه من المال لكونه اصلح لوجب على العبد ان يفعل لغيره ما هو
اصلح له اذا كان في مقدوره لان وجه الوجوب اذا حصل في الفعل ان
وجوبه ولم يكلف الحال باحد وايضا فعليكم ان تقولوا ان اللطف لما وجب
على الله تعالى لم يفصل وجه الوجوب بحق المكلف وجب عليه ان يفعل اللطف
وهو للعلم بالله تعالى وثوابه وعقابه لما كان ذلك في مقدوره فكان يلزم
في كل من معه مال وكان يعلم ان غيره ينتفع به في دنياه ولا يستضر
به اجره في دينه ولا دنياه ان يدفعه اليه وينبغي ان يكون محله لو اجره وقد علمنا خلاف
ذلك ومنها انه لو وجب دفع المال الذي ذكروه لكونه اصلح لوجب
على المكلف فعل النوافل لانه اصلح من تركها من حيث انه يستحق عليها
الثواب ولا ضرر فيها وقد علمنا من ضرورة دين الرسول صلى الله عليه
واله ان فعل النوافل غير واجب فان قالوا ان فعلها صلاح وتركها
صلاح فلذلك لم يجب عليه فعلها قلنا ذلك باطل لانا نعلم ان في تركها
لذة وراحة ودعة فكيف يكون الفعل والترك سواء في باب الصلاح
ثم بعد فكان يلزمهم ان يجب عليه ترك النوافل والمعلوم من الدين خلاف
ذلك ثم بعد فكان يلزمهم ان يكون تارك النافلة في باب المعصية كفاعلها
وقد علمنا خلاف ذلك فبطل قولهم بوجوب ما هو اصلح في الدين واما
الموضع الرابع في ابطال ما يتعلقون به لخلافهم وابطاله فاعلم انهم يحتجون
على وجوب دفع هذا المال بان قالوا ان الله تعالى اذا علم ان زيدا
ينتفع بذلك المال كان ذلك داعيا له الى ان يرزقه اياه ومتى

165

علم ان غيره لا يستضر بذلك في دين ولا دنيا لم يكن له عن فعل ذلك صارف وكل
من دعاه داع الى الفعل ولم يصرفه عنه صارف وهو متمكن منه فانه لا بد
ان يفعله اذ لو لم يفعله والحال هذه لم يكن الفعل موقوفا على دواعيه وانتفاء
كونه قادرا عليه قالوا وليس يمنع من اعطاء هذا المال مع القدرة عليه الا البخل
وتعالى الله عن ذلك والجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه ليس كل من توفرت
دواعيه الى الفعل وخلصت عن الصوارف او يجب عليها ان يكون ذلك الفعل
واجبا عليه بمعنى انه ليس له الاخلال به وانه لو اخل به لاستحق الذم على
بعض الوجوه وذلك لانه قد تتوفر دواعيه الى الفعل وان لم يكن واجبا
بل قد يكون قبيحا وتتوفر الدواعي اليه ويخلص عن الصوارف بان يعتقد حسنه
ولا قبح مع ذلك ان تعالى الحسنة منه فضلا عن ان يقال بوجوبه عليه فبطل قولهم
بوجوب ما هو اصلح في الدنيا الوجه الثاني انه انما يلزم في كل من توفرت دواعيه الى الفعل
وخلصت عن الصوارف مع تمكنه منه ان يفعله لا محالة متى كانت الدواعي
ملجئة له الى الفعل كدواعي الحاجة في العقلاء او كانت مانعة من الاخلال
به كدواعي القديم سبحانه الى فعل الواجب فان علمه بوجوب الواجب وانه ليس
له الاخلال به وانه لو اخل به لاستحق الذم بذلك تعالى الله عنه يقتضي ان
يفعله لا محالة وحتى لو لم يفعله لا ينقض كونه قادرا عليه وليس كذلك علمه
بحسن التفضل وبالانعام فانه وان كان داعيا له الى فعل ذلك فليس يقتضي
ان يفعله لا محالة حتى لو لم يفعله لا ينتقض كونه قادرا عليه ويخرج عن المتفضل
به لانه يكفي في ان لا يفعله علمه بان ذلك ليس بواجب عليه والقول
بوجوبه على هذا المعنى ينافي القول بكونه تفضلا اذ المتفضل لا يجب
عليه ان يتفضل بل انما يتفضل بما احد يستحق بتركه الشكر والمدح وان
لم يتفضل بذلك لم يستحق بالاخلال به ذما على وجه من الوجوه وهذه

قصه معلومه بفطرة العقول لا ندفعها الا منعاند هما نعلمه في
الشاهد من ان الواحد منا عن شعوره داعي الاحسان الى المتصدق
بدرهم يتصدق به ويكون ذلك الداعي قائما في التصدق بدرهم ثاني وثالث
ويكون ذلك ممكنا له ولا يفعل ولا يبطل ذلك كونه قادرا على
التصدق بالدرهم الثاني والثالث وداعي الاحسان اليه خالصا عن الصوارف كما لم يكن
الداعي ملجيا الى الفعل ولا مانعا من الاخلال به فكذلك ما ذكرنه واما
قولهم انه لا يمنع من دفع هذا المال الا الشح فهو غير صحيح لان ذلك انما
يطلق على ما قد ثبت وجوبه لانه من اسماء الذم ولم يثبت وجوب دفع
المال الى المستحق فقال بانه لا يسمى الا شحا اذ الواجب هو ما ليس للقادر عليه
الاخلال به على بعض الوجوه واذا اخل به القادر عليه استحق الذم على
بعض الوجوه وهذه الحقيقة ثابته في التفضل فان للقادر عليه ان يخل
به على كل الوجوه وليس الاخلال به مؤثرا في استحقاق الذم على وجه من
الوجوه فبطل قولهم لو جرت الاصلح في الدنيا ومن جملة ما يعلقونه ان قالوا
انه قد ثبت انه يقبح من الواحد منا ان يمنع غيره من الاستظلال بحائط
داره او تناول ما سقط من زرعه او التقاط ما ينتهي به من فعله
ولا وجه لقبح ذلك الا انه لا ينتفع بالمنع ولا تضره التمكين من ذلك
والنحله وهذه العله موجوده فيما قدر الله تعالى عليه مما
هو اصلح للعباد والجواب عما اوردوه ان جميع ما ذكروه ليس
لمسالتنا فانهم اوجبوا على الله تعالى ما يكون سببا لانتفاع العبد
به فقالوا اذا لم يفعل ذلك فقد اخل بما وجب عليه وانما يشبه ذلك
اذا اوجبوا على العبد ان يضع جدارا يستظل به غيره او ينثر
الحب ليلتقطه المحتاج ومعلوم ان احدا من العقلاء لا يوجب ذلك عليه

١٦٦

عليه
واما الذي يشبه ذلك هو ان الله تعالى لا ياسنا المنتفع بها ومنع العباد من
الانتفاع بها مع انه لا ضرر عليه في ذلك فقد يرد ولا دنيا ولستا نجيز ذلك
عليه تعالى انه لو فعله لم يمنع من الانتفاع به واكل هذه لكان الجاري ايضا
والله تعالى عن ذلك فبطل ما اوردوه وصح ان الاصلح في امر الدنيا غير
واجب على الله تعالى واما مصالح الدين وهي الالطاف فالكلام في هذا الفصل
يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة اللطف وتسميته والثاني في قسمة الالطاف
والثالث فيما يكون من ذلك وما لا يكون والدليل عليه والرابع في ايراد ما يتعلق به المخالف
في المنع من وجوب اللطف على الله تعالى والجواب عنه اما الموضع الاول
فحقيقة اللطف هو كل فعل يكون المكلف معه اقرب الى فعل ما كلف فعله
وترك ما كلف تركه او الى احدهما واما تسميته بما هذا حاله لطفا فهو
اسم اصطلاحي بين المتكلمين وله شبه في وضع اهل اللغة فان اللطف والتلطف
عندهم اسم لما يقرب من بلوغ الغرض واذا كان الغرض وسواء كان المقرب
منه حسنا او قبيحا ولهذا يقال للمعلم الطف بالصبي وتلطف به اي عامله بما يقرب
به من ملازمة المكتب وقال الشاعر لو شاء ان يبرح في حاجة ما لها
الا الذي يلطف وفيما علم اهل الكلام من حال بعض الافعال ان المكلف يكون عنده
اقرب الى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما سموه
لطفا ومثل ذلك شائع ولا معنى لانكاره واعلم ان اللطف عند المتكلمين
يسمى لطفا ومصلحة وصلاحا واصلح وتوفيقا وعصمة فما كان المكلف
عنده اقرب الى فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه او الى احدهما
سمي لطفا مطلقا وما كان المكلف يختار عنده فعل ما كلف فعله
ولولاه لما اختار ذلك سمي توفيقا وهو ماخوذ من الموافقة في اصل اللغة
يقال وافق فلان فلانا اذا فعل مثل فعله في حال فعله له او لاجله
وما كان المكلف يترك عنده فعل ما كلف تركه باختياره ولولاه

لما اختار ذلك سمي عصمة وهو مأخوذ من العصمة في أصل اللغة فإن
العصمة عندهم المنع ومنه أخذ عصام القربة لمنعه الماء من الخروج وعلى
هذا حمل قول الله تعالى والله يعصمك من الناس معناه يمنعك منهم وكذا ما كان
المكلف كان عنده فعل ما كلف فعله وترك ما كلف تركه ولولاه
لما اختار ذلك سمي توفيقا وعصمة إلا أن ذلك لا يطلق في كل مكلف
وإنما يطلق في حق المؤمن فيقال هذا معصوم وموفق لأن ذلك من أسماء
المدح ولا يطلق إلا على من ذكرنا فأما من سوى ذلك منه في بعض
الأفعال فلا يطلق عليه لأنه يوهم الخطأ من حيث أنه قد يكون
مصرا مع ذلك على بعض الكبائر فلذلك لم يطلق عليه ما ذكرنا من
قولنا موفق ومعصوم وإنما نسميه اللطف مصلحة وصلاحا فمن حيث
أنه يؤدي إلى النفع الأكثر وقد ثبت أن أهل اللغة يسمون المنافع لكنه
مصالح وصلاحا وربما اصطلاحا إذا فعل لهذا الغرض فهذا هو
الكلام في حقيقة اللطف وتسميته وأما الموضع الثاني في قسمته فاعلم
أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام فمنه ما يكون من فعل المكلف نفسه
ومنه ما يكون من فعل المكلف الحكيم ومنه ما يكون من فعل غير
المكلف والمكلف فأما ما يكون من فعل المكلف فهو ينقسم فمنه
ما يكون لطفا في فعل الواجب وترك القبيح أو في أحدهما وأما ما
يكون من فعل غير المكلف والمكلف فهو ينقسم فمنه ما يكون
لذلك الغير فيه صلاح في الدين ومنه ما لا يكون كذلك وأما ما يكون
من فعل المكلف الحكيم فهو ينقسم إلى ما يكون متقدما على التكليف
وإلى ما يكون مقارنا له أو متأخرا عنه وأما الموضع الثالث فيما يجب
من اللطف وما لا يجب فاعلم أن اللطف إذا كان من فعل المكلف وكان
لطفا له في فعل الواجب وترك القبيح أو في أحدهما وجب على المكلف
تحصيله لنفسه لأنه يكون حينئذ جاريا مجرى دفع الضرر عن

ما لولاه لا فعله أو ترك ما لولاه لا تركه أو لأحدهما صح

١٦٧

نفسه من حيث كان المكلف معه أقرب إلى دفع ضرر العقاب عن نفسه
بالقيام بالمطلوب فيه الذي لا يسلم من العقاب إلا به وقد بينا أن دفع
الضرر عن النفس واجب إذا كان المدفوع به دون المدفوع والعلم بوجوب
ذلك ضروري ومعلوم أن أحدا لا يدفع الضرر عن نفسه إلا بعد أن يعرف
ما يدفعه فلهذا قلنا بوجوب ما هذه حاله فأما ما يكون لطفا في فعل
ما لولاه لا فعله وترك ما لولاه لا تركه فقط أو في أحدهما فإنه لا يجب عليه
تحصيله وإنما يكون المكلف مندوبا إلى فعل ما هذه سبيله ليقرب به إلى
فعل ما ندب إليه وترك ما ندب إلى تركه وإنما قلنا إنه لا يجب عليه تحصيل
ما هذه سبيله فلأنه لا وجه يقتضي وجوبه عليه لأنه إذا لم يجب عليه القيام
بالمطلوب فيه فبأن لا يجب عليه فعل اللطف المقرب فيه أولى وأحرى لأنه
يكون حينئذ جاريا مجرى جلب النفع إلى النفس وجلب النفع إلى النفس لا يجب
بل يحسن وكذلك ما يجري مجراه وأما إذا كان اللطف من فعل غير المكلف
والمكلف فقد بينا أنه ينقسم إلى ما يكون فيه صلاح في الدين لذلك الغير
وإلى ما لا يكون كذلك فالذي ليس فيه صلاح في الدين لا يحسن من ذلك الغير
فعله لأنه لا وجه يقتضي وجوبه عليه لأنه ليس هو المكلف فيجب عليه ما يجب
على المكلف ولا يجب عليه أن ينفع غيره ولا أن يدفع الضرر عن غيره ما لم
يعد عليه ذلك بدفع ضرر عن نفسه ولكنه لا يتوجه التكليف على ذلك
الغير بالمطلوب فيه ما لم يحصل ذلك اللطف على حصوله ويسقط عنه ذلك
التكليف فأما إذا كان اللطف من فعل المكلف الحكيم تعالى فقد بينا أنه
ينقسم إلى ما يكون متقدما على التكليف وإلى ما يكون مقارنا له أو متأخرا
عنه فإن كان متقدما على التكليف أو مقارنا له فإنه لا يجب على الله تعالى فعله
لأنه لا يجب عليه ابتداء التكليف الذي هو أصل في وجوب اللطف فكيف يجب
عليه ما هو من توابعه ولما فعل المستوجب فقال بأنه يجب عليه واستدل عن طريق

الشيء لما قد فعله من التفضل لا يريد أن من طلب منه استدعاء وديعة
فإنه كما لا يجب عليه ابتداءً قبولها والتكفل بحفظها وإنما يجب عليه ذلك
بعد أن يستودعها ويتكفل بحفظها فحينئذ يجب عليه أن يحفظها
ويردها عند المطالبة فكذلك لا يجب على القديم سبحانه توابع التكليف
من التمكين للمكلفين واللطف للمستفسدين وغير ذلك ما لم يكلفهم وإنما يجب
عليه ذلك بعد التكليف فثبت أنه لا يجب عليه تعالى فعل اللطف الذي هذا
حاله وأما اللطف المتراخي عن التكليف فذهب أكثر شيوخ أهل
العدل إلى أنه يجب في حكمة الله تعالى أن يلطف للمكلف إذا كان له
لطف مثال ذلك أن يعلم الله تعالى أنه إن رزق زيدا مالا أطاع فيما
كلفه أو كان أقرب إلى ذلك وأنه يعصي إذا لم يرزقه ذلك المال
أو لا يكون أقرب إلى الطاعة ولا يكون في رزقه المال وجه
قبح وذهب بشر بن المعتمر إلى أنه لا يجب ذلك على الله تعالى وقد حكي
عنه أنه رجع عن ذلك إلى القول بوجوب اللطف والدليل على وجوب
اللطف المتراخي عن التكليف وجهان أحدهما أن اللطف الذي هذا
حاله جاريا مجرى التمكين والتمكين المتراخي عن التكليف وجهان
أحدهما أن اللطف الذي هذا حاله جاريا واجب ويجري كلها ما يجري مجراه
أما الأول وهو أن اللطف جاريا مجرى التمكين فالذي يدل عليه أنه
لا فرق في الشاهد بين أن يدعو الإنسان غيره إلى دخول داره
وأكل طعامه ويغلق الباب في وجهه ويمنعه من دخول داره وأكل
طعامه مع علمه بأنه لا يتمكن مما دعاه إليه إلا بفتح الباب وبين أن
يدعوه إلى ذلك ويقطب في وجهه ويسيء أخلاقه عليه عند مجيئه
إليه مع علمه بأنه لا يدخل داره ولا يأكل طعامه إلا أن يبسط له وجهه

ويحسن له أخلاقه أو لا يكون أقرب إلا بذلك إلا أن يفعل له ذلك على أنه يكون
في كلتا الحالتين عائدا على غرضه من دخول داره وأكل طعامه بالنقض
والإبطال وتاركا لما يجب عليه من كان مستمرا على غرضه في دخوله
إلى داره وأكله من طعامه وفي أن العقلاء في كلتي الحالتين يعدونه عن
ما يعدونه للمضيف لا مزيح لعلته في ترك دخول داره وأكل طعامه وليس
ذلك إلا لأنه كما يجب عليه أن يمكنه من دخول داره متى أراد ذلك منه فكذلك
يجب عليه أن يقربه من ذلك ويلطف له فيه بكل ممكن وإلا كان عائدا على
غرضه بالنقض والإبطال بكل ما ذكرناه فثبت أن اللطف جاريا مجرى
التمكين وأما أن التمكين المتراخي عن التكليف واجب على الله سبحانه
فالذي يدل عليه أنه سبحانه لو لم يمكن المكلف مما كلفه لكان قد منعه
من فعل ما كلفه وذلك قبيح وعائدا على غرضه سبحانه من التكليف
بالنقض تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويكون ذلك بمنزلة أن يأمر السيد
عبده بصعود السطح غدا ولا يمكنه من نصب السلم بل يمنعه من ذلك
مع علمه بأنه لا يتمكن مما أمره به من صعود السطح إلا بالسلم فكان
ذلك قبيحا في حق السيد وعنده فكذلك في القديم سبحانه لما ثبت في أول
أبواب العدل من أن القول يقبح لوقوعه على وجه وجب أن يقبح من كل
فاعل متى وقع على ذلك الوجه وإن ذلك لا يختلف باختلاف الفاعلين
فثبت أن التمكين المتراخي عن التكليف واجب وأما أن ما يجري مجراه
وجب كونه فالذي يدل عليه أن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك
في الحكم وإلا عاد على التعليل بالنقض والإبطال فإذا كانت العلة في
وجوب التمكين المتراخي عن التكليف هي أنه فعل يزاح به علة المكلف
ويقطع به عذره ولا شك أن هذه العلة قائمة في اللطف المتراخي
عن التكليف فيجب أن يشاركه في الحكم وهو الوجوب فثبت أن

اللطف واجب على الله سبحانه الوجه الثاني ان الله سبحانه لو لم يفعل
اللطف المزاح للعلة في التكليف لكان فاعلا للمفسدة والمفسدة قبيحة
والله تعالى لا يفعل القبيح اما انه لو والذي يدل عليه انه لا فرق عند العقلاء بين
فعل المفسدة وبين ترك اللطف الا ترى انه لا فرق بين ان يدعو الانسان غيره
الى دخول داره واكل طعامه وهو يعلم انه لا يفعل ذلك ولا يكون
اقرب الى التبسم والتطيب الوجه وتسوية حالاته لم يعامله بذلك مع انه
لا ضرر عليه في بذل ذلك ولا نفع له فيه وبين ان يدعوه الى ذلك ويعلم
انه لا يفعل ذلك او لا يكون اقرب اليه الا بان يرسل اليه ولده او يكتب
اليه برقعة ثم لا يفعل ذلك مع انه لا مشقة عليه فيه ولا وكس
في انه يكون في الموضع عائدا على غرضه بالنقض وبان كالمانع له
في تحصيل غرضه بمنزلة من كان مانعا عليه كذلك ما ذكرناه فثبت انه
لو لم يفعل اللطف المزاح عن التكليف لكان فاعلا للمفسدة واما ان
المفسدة قبيحة فلان المرجع بالمفسدة الى فعل ما يدعو المكلف الى ان يفعل
ما كلف تركه او ترك ما كلف فعله ولا شك في قبح ما هذا حاله لانه
يكون عائدا على غرض المكلف بالنقض ولما ثبت ذلك وثبت ان الله تعالى لا يفعل
القبيح فقد تقرر بانه يجب فعل اللطف واما الموضع الرابع في ايراد ما
يتعلق به المخالف في وجوب اللطف على الله تعالى والجواب عنه فاعلم ان
من نفى وجوب اللطف احتج بان قال لو وجب اللطف على الله سبحانه
للطف سبحانه لجميع المكلفين لانه لا يجوز ان لا يفعل ما هو الواجب
ولو لطف لجميعهم لما عصا احد منهم فوجود المعاصي دليل على انه لا
لطف لهم وذلك دليل على انه ما وجب عليه ان يلطف بهم والجواب
عن ذلك من وجهين احدهما ان اللطف ليس بموجب للملطوف فيه

١٦٩

لا محالة وانما هو مقرب من الملطوف فيه والعنان بالملطوف فيه موكول
على اختيار المكلف فان شاء واختاره ولقرب فيما قرب اليه كان ذلك
كما شاء وان لم يشأ ذلك لم يكن فلا يدل فقده على فقد ما هو لطف
فيه الوجه الثاني انه على الثاني عليه ان يلطف بالمكلف بما يطيع عنده
او يكون اقرب منه اذا علم ان في افعاله تعالى ما هو لطف له يحصل عنده
الطاعة واما اذا علم انه لا لطف له فلا يجب والعصاة اذا لم يفعل الله
لهم الطافا يطيعون عندها لانه قد علم انه لا لطف لهم فيما هذه سبيله
ولو علم ان لهم الطافا هذه سبيلها لفعلها بهم لما بينا من وجوب اللطف
عليه سبحانه وانه لا يخل بما يجب فعله في الحكمة فان قيل انما يصح ما ذكرتموه
اذا كان اللطف ليس بجنس مقدور فاذا ثبت انه من اجناس المقدورات
فيجب ان يكون في مقدوره ما يفعله من الالطاف للعصاة فلما لم يفعله
مع كونه قادرا عليه دل ذلك على انه ليس بواجب عليه قلنا ان اللطف
ليس جنس للمقدور وانما المرجع باللطف الى فعل ما كان المكلف عنده
يفعل ما كلف او يكون اقرب الى طاعته لم يصح القول بان في مقدوره
تعالى من الالطاف ما يفعله ترك القبيح لان المستحيل لا يكون مقدورا
وانما قلنا ان اللطف ليس بجنس للمقدور لان اللطف ماخوذ من [illegible]
وقد علمنا ان الواحد منا قد يعلم من حال العبد او ولده انه لو فعل له
ما فعل لم يطعه فيما يريد منه فانه لا يقال والحال هذه بانه قد اخل بما كان
عليه من تقريب غلامه الى انه ليس في مقدوره ما يقربه لما كان ذلك
مستحيلا فكذلك هاهنا فان قيل لو لم يلطف الله تعالى للمكلف الذي
علم ان له لطفا او فعل له ما هو مفسدة له او اغراه بفعل القبيح
وترك الواجب هل يسوغ له ان يحتج على ربه ويعاتبه على فعل

نه

الفتح وترك الواجب لا يحسن ذلك او نقول ان يحسن ان يذمه ولا
يحسن ان يعاقبه قلنا انه متى كان الحال ما ذكرتم لم يحسن منه تعالى
ان يعاقبه على فعل القبيح وترك الواجب ويحسن منه ان يذمه على ذلك
لانه انما يستحق الذم متى فعل القبيح وترك الواجب مع علمه بذلك او تمكنه
من الاحتراز منه بدليل ان العقلا يذمونه على ذلك سوا عرفوا استحقاق
العقاب او لم يعرفوا فحسن الذم غير موقوف على ان يكون من يحسن منه
هو المعاقب له بالامتناع من القبيح ولهذا يحسن من الواحد منا ان يذم
غيره على فعل القبيح وان لم يكن الذي كلفه الامتناع منه ولهذا لو
استاجر اجيرا غيره لفعل القبيح وكان المستاجر عالما بقبحه
ومتمكنا من الاحتراز منه لكان يحسن من المغرى ان يذمه على فعل
القبيح اذا وافق لانه بقوله قد كشف علمنا ان هذا الفعل قبيح وانت
متمكنا من الاحتراز منه فكان من حقك ان لا تفعله فثبت انه
يحسن من الله تعالى ان يذمه من كان الحال هذه واما العقاب فهو
تابع للذم ثابت من جهة من يحسنه على الغير اذا صار ذلك جفا
له حالما لم يحسن منه فعله واذا الحال هذه لانه يقبح بما فعله من
العبث مع المكلف او تركه من فعل اللطف حكم المغرى من جهة الذي
يحثه وليس كذلك الذم فانه مستحق من قبل الله تعالى ومن قبل غيره
على سبيل الشياع فلا يسقط ولو اسقطه الله تعالى ما عنى فان قيل فلو
فعل المكلف ما كلف مع عدم اللطف الذي كان يجب فعله على الله
سبحانه ولو قدر انه لم يفعله تعالى فهل يستحق الثواب كما قلتم في سقوط
عقابه عند عدم اللطف ام لا قلنا ان الموضعين مفترقان وذلك لان
الثواب حق للعبد ولم يكن منه ما يقتضي سقوطه فاذا انها يكف

له الثواب وهل على تعالى ان يبينه بلوا للطف له ام لا وليس كذلك
العقاب فانه حق لله تعالى خالص فاذا حصل من جهته تعالى ما يسقطه سقط
ولم يحسن منه فعله فان قيل ما تقولون اذا استوى بالالم واللذة او يكون
في حكم الجبر بينهما قلنا انهما متى استويا في باب اللطف لم يحسن فعل
الالم والحال هذه لانه انما يحسن فعله لكونه صلاحا للمكلف والعوض
انما يجب تبعا لذلك واذا كانت اللذة تقوم مقام الالم في باب الصلاح في الدين
ولم يفعله الالم والحال ما قدمنا لكان لا يفعله الا لمجرد العوض وسنبين في باب
الالم انه لا يحسن فعله لمجرد العوض فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في باب
الصلح في الدين فصل قال صاحب الكتاب رضي الله عنه اعلم ايدنا الله فهما
نعم ان الالطاف ينقسم فمنها ما يكون من فعل الله سبحانه ومنها ما
يكون من فعل غيره والذي من فعل الله سبحانه ينقسم منه مضار ومنه
منافع فالمضار منها امراض ومنها غير امراض كالاجال والغلا فاما المنافع
فالصحة والسعة في الرزق والرخص وكلامه رضي الله عنه في هذه الجملة
يقع في اربعة مواضع احدها الكلام في الالام وثانيها الكلام في الاجال
وثالثها الكلام في الغلا والرخص ورابعها الكلام في الارزاق ونحن
نتكلم في كل واحد منها على انفراده ان شا الله تعالى ونبتدي بالكلام في
الالام فصل في امراض البهائم والاطفال والمجانين والكلام فيه يقع في
اربعة مواضع احدها في اثبات الالم وبيان حسنه وحكمه والثاني في اضافته
الى الله تعالى والثالث في بيان حسنه والرابع في بيان الوجه الذي لاجله يحسن
اما الموضع الاول فهو يتضمن موضعين احدهما اثبات الالم وبيان حسنه
والثاني في بيان حكمه اما الموضع الاول فالعلم ان الالم من اظهر المدركات حالا
فلا كلام في اثباته في الاصل الا خلاف لانه قد ثبت ان الواجد منا

يفصل بين حاله اذا كان مدركا للالم وبين حاله اذا لم يكن مدركا
له كما يفصل بين حاله اذا كان مدركا للحرارة وبين حاله اذا لم يكن
مدركا لها وان كان الفرق بينهما ظاهرا فانه يدركه بمحل الحيوة
في محل الحيوة والحيوة يدرك بمحل الحيوة في غير محلها فقد جاز حاله
في الادراك اقوى وليس يمتنع ان يشتبه مع كونه مدركا للعين كما
يلتبس السواد بمحله فاذا ثبت انه لا يصح الرجوع بهذا المدرك الى شي مما
لا يصح الباشة ثبت انه معنى زائد والدليل على انه معنى زائد انه قد ثبت
ان احدنا اذا صدر عنه ما يسقط او يعبث من الالات كان المضروب يجد
الما ولا يجوز ان يرجع بما ادركه الى نفس الالة التي وقع بها الضرب ولا
الى المماسة التي تعقبها الضرب لان كل ذلك ثابت في المحل وكان لم يكن حالة
وكذلك ولا يجوز ان يرجع به الى ما يحصل في المحل من ثقل او كون
لان شيئا من ذلك ليس بمدرك وقد ثبت ان الالم مدرك فيجب ان يكون
المدرك امرا زائدا على ما ليس بمدرك وقد بينا في اثبات الاكوان انها غير
مدركة فبطل ان يكون المرجع بذلك الى الاكوان وثبت ان الالم
جنس براسه زائد على الاكوان ولا يجوز ان يرجع به الى النفي كما حكا
عن ابي اسحق بن عياش من ان الالم ليس بامر ثابت وان المرجع به الى
خروج من ملاذه لانه اذا لم يكن ثابتا لم يصح ادراكه لان الادراك انما
يتفرع على ثبوته وقد بينا تفصيل هذه المسألة في ابطال قول من ذكرنا
المطلب في اول ابواب التكليف فثبت ان الالم امر ثابت وانه جنس
غير الاكوان واما الموضع الثاني في بيان حكمه فاعلم ان من احكامه
انه لا يتماثل هو وما يحدثه في الوقت الثاني من وجوده والدليل

على ذلك انه لو كان باقيا لادركناه في الوقت الثاني من وجوده على حد
ما ادركناه في الوقت الاول الذي حدث فيه لا بد من كونه مدركا
كما ثبت في سائر المدركات الباقية وقد علمنا ان الواحد منا متى الم
في وقت دون وقت فبطل ان يكون باقيا وبعد فلو كان باقيا لما كان الا لعدم
محله لانه ليس له ضد فيصح ان ينتفي بطرو الضد عليه لان الذي يتصور انه ضد
للالم هو اللذة ولا شك انها غير مضادة له لانهما قد اشتركا في الحكم
الخاص الكاشف عن صفتي ذاتيهما وهو صحة ان يدرك بمحل الحياة في محل
الحياة وانما تفترقان في القسمة بحسب ما يقترن بهما من شهوة ونفار وان
كان جنسهما واحدا كما ثبت مثله في التاليف فان نوع التاليف جنس واحد
وان كانت له اسامي فكذلك عليه فيسمى قربا والتزاقا وخشونة ولم يقتض
ذلك اختلافه في الجنس وكذلك ههنا فلهذا قلنا ان اللذة ليست
بمضادة للالم وانما التضاد بين المعنيين اللذين يقترنان بهما وهما الشهوة
والنفار واذا لم يكن له ضد وجب ان لا يعدم الا لعدم المحل لانه يحتاج
في وجوده الى ابنية من المحل ولما قلنا انه لا يحتاج في وجوده الى ابنية من
المحل لانه قد ثبت انه من جملة الاعراض المدركة ويحتاج المحل كاف
في ظهور احكامها الكاشفة عن صفاتها المقتضاة عن صفة الذات
وهو صحة ادراكها فثبت انه لا يفتقر في وجوده الى ابنية من محل
وان فقد ما ذكرناه من انه يرجع جملة في محل ولا يلزم ما ذكرتموه من انه
لو كان باقيا لما عدم الا لعدم محله قلنا انه لو وجد الالم في محل لم
يكن لنا الى العلم به طريق لانه لا يوجب للصفة التي يتعلق بانه يعلم حكمه
عليه كما ثبت في ارادة الباري تعالى وذلك انه ليس للمتألم بكونه
منا لما حال اذ لو كان للمتألم بكونه لوجب ان يعلم تلك الحال وان
عرفنا عن انفسنا العلم بوجود الالم كما انه لما كان للواحد منا

لكونه عالما حال جاز ان يعلم بكل الحال في ان عرفنا عن اقتضاء العلم بالعلم
الذي اوجب كونه عالما وقد علمنا خلاف ذلك وثبت انه ليس للعالم
بكونه متألما حال وانما المرجع بكونه متألما الى انه ادرك الالم
مع النفرة عنه كما ان المرجع بكون الاسود اسود الى وجود السواد
فيه فقط واذا بطل ان يوجد للالم معنى في محل ثبت انه لا يوجد الا في محله
ولهذا قلنا انه لو كان باقيا لكان لا يعدم الا بعدم محله لان الباقي لا
ينتفي الا بضد او ما جرى مجراه فلما علمنا ان الالم ينتفي مع بقاء محله
وقد بينا انه لا ضد له بطل ان يكون باقيا وثبت انه يجب عدمه في الوقت
الثاني ومن جملة احكامه انه يدرك بمحل الحياة في محل الحياة ولهذا
لو وجب في كل من ادركه ان يدركه على هذا الحد ولهذا ذكر شيخنا
تخصيص الحي بالحياة كما ثبت في الحرارة ان ادراكها بمحل الحياة في غير
محلها واذا كان المدرك للالم حالا انه لم يكن فيه هذه القضية لما
استغنى عن الحياة وعما سبقها من الالات ولا يعتبر ادراك الباري
له على غير هذا الوجه مخرجا له عما كشف به ودلالة لانا قد بينا
انه لا يصح وجوده الا في محل ويصح ان يكون في ذلك المحل حياة تدرك
فلم بها لم يلزم خروجه عما هو عليه في دلالته اذا ادركه المدرك
على غير هذا الوجه كما لم يلزم في الحرارة اذا ادركها الباري تعالى
على غير الوجه الذي يدركها الواحد منا لم يخرج عما هي عليه في
ذاتها فهذا هو الكلام في اثبات الالم وبيان حكمه وهو الموضع
الاول من المواضع الاربعة واما الموضع الثاني في اضافة الامراض
الى الله سبحانه فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما في حكاية
المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه

وقد بينا ما ذهب اليه المخالف اما الاول فمذهبنا ان الامراض فعل الله سبحانه
والخلاف في ذلك مع الملحدة والمجوس والثنوية والطبائعية والمطرفية
اما الملحدة فانهم يقولون ان الامراض قديمة لاعتقادهم في العالم كله
انه قديم واما الثنوية فانهم يقولون ان الامراض انما حصلت من هذه
الظلمة لاعتقادهم ان فاعل الخير لا يفعل الشر واما المجوس فانهم يقولون
انها انما حصلت من جهة الشيطان وهي مما ذهبت اليه المطرفية واما
الطبائعية ومثبتة المطرفية فانهم يقولون انها انما حصلت باحالة
الاجسام وباستحالة الطبائع واما الموضع الثاني في الدليل على صحة ما
ذهبنا اليه فهو انها محدثة والمحدث لا بد له من محدث ومحدثها لا يجوز ان
يكون سوى الله تعالى اما انها محدثة فلانه يجوز عليها العدم على ما تقدم
وقد بينا ان القديم لا يجوز عليه العدم فبطل قول من قال بقدمها واما
ان المحدث يحتاج الى محدث فقد تقدم بيانه فبطل قول من يقول انها
تحصل باستحالة الطبائع واحالة الاجسام واما ان محدثها لا يجوز
ان يكون سوى الله سبحانه فالذي يدل عليه انها لو كانت لها محدث
سواه لم يخل اما ان يكون قديما او محدثا لا يجوز ان يكون محدث هذه
الامراض قديما سوى الله سبحانه كما يقوله الثنوية والمجوس القائلون
بقدم الشيطان لانا قد بينا انه سبحانه لا قديم معه يشاركه في جميع
صفات الذات فبطل قولهم باضافتها الى قديم سواه ولا يجوز ان يكون
محدثها محدثا لانه لا يخلو اما ان يكون حيا قادرا او لا يكون لا يجوز
ان يكون محدثها غير حي ولا قادر لما قدمنا من الادلة على ان الفعل
لا يصح الا من قادر وان القادر لا يكون الا حيا فبطل بذلك قول
الطبائعية والمطرفية في اضافة الامراض الى احالة الاجسام ٥

فصل

وبامتزاج الطبايع ولا يجوز ان يكون محدثها قادرا سوى الله تعالى
لانها لا تخلو اما ان يكون من المرضى في نفوسهم او من فعل القادرين من
الخلق منهم وباطل حصولها في المرضى بفعلهم لانها لا تقف على اختيارهم
ولا تحصل حسب قصودهم ودواعيهم بل قد تحصل وان كرهوا حصولها
فيهم وباطل ان تحصل من فعل غيرهم فيهم من القادرين من الخلق لان القادر
بالقدرة لا يعدي الفعل الى غيره الا بالاعتماد لاختصاصه في التوليد بجهة
دون سائر الاسباب ولا سبب لها يوجد في المرضى من غيره اعتمادا لان
القادر بالقدرة لا يعدي الفعل الى غيره الا بالاعتماد ولانا قد بينا ان القدر
على الاختراع وهو ان يفعل الفعل في غيره ابتداء من دون سبب ولهذا
تعذر على الواحد منا ان يخترع السكون في جسم الغير الذي يمشي على
بحذبه فيمنعه بذلك من المشي ولو صح ذلك لكان قادرا بقدرة فثبت
ان القادر بالقدرة لا يعدي الفعل الى غيره الا بالاعتماد وانما قلنا
لاختصاصه في التوليد بجهة دون سائر الاسباب فلان الاسباب ثلثة منها
الاعتماد والكون والنظر وشيء منها لا يختص بالتوليد بجهة سوى
الاعتماد اما ان الاسباب منحصرة فيما ذكرنا فلان القسمة في ذلك
صحيحة وبيان ذلك انك تقول السبب لا يخلو اما ان يولد ذاتا واحدة
او اكثر من ذلك فان ولد اكثر من ذات واحدة فهو الاعتماد فانه
يولد اعتمادا امثاله ويولد الكون والصوت بشرط الصكة على ما
ذلك مبين في مواضعه وان لم يولد الا ذاتا واحدة فتلك الذات لا تخلو
اما ان توجب صفة للجملة فيما ذكرناه واما ان لا توجب وهو داخل العلم
والثاني هو الكون فانه يوجد انا لا يوجب صفة للجملة وتلك الذات
هي التاليف الموجب عن المجاورة ولالم الموجب عن الافتراق
فالاول هو النظر فانه يوجد الا انه يوجب صفة للجملة وهي داخ

او الموجب ... فالاول ... العلم

172

فمما ذكرناه واما انه ليس شيء منها ...

فمن ان الاسباب محصورة تختص في التوليد بجهة سوى الاعتماد فيتولد بجهة
ها هنا هو المحل الذي يلي محل الاعتماد لانه لو ولد في المحل الثالث قبل ان يولد
في المحل الثاني ولعدي ولا حاجز لتعدى الى ما لا نهاية له فكان ذلك يؤدي
الى ان لا ينفك يولد الاعتماد لما يولده على اجزاء وقد علمنا خلاف ذلك وليس
كذلك الكون والنظر فانهما لا يختصان في التوليد لما يولدانه بجهة فان النظر
يولد العلم في القلب ولا يعتبر جهة دون اخرى وكذلك ما قدمنا من الكون
وتوليده للتاليف فلا يوجد انه لا يختص في التوليد بجهة دون اخرى اما دامت ذلك
ثبت ما ذكرنا من ان القادر بالقدرة لا يعدي الفعل الى غيره الا بالاعتماد
واما انه لا سبب لها يوجد في المرضى من غيره اعتمادا فذلك معلوم ضرورة فثبت
ان الموجد لحصول المرض فيه ذلك بالاعتماد كيفما علمه فبطل بذلك
قول من اضافها الى الشيطان مع قوله بحدوثها فاذا بطلت هذه الاقسام
بما قدمنا لم يبق الا ان نضيفها الى الله سبحانه واما الموضع الثالث في
بيان حسن هذه الامراض فقد ذهبنا الى انها حسنة والخلاف في ذلك مع من
لا يجوزونها بنفيها عن الله تعالى وهم الثنوية والمطرفية والمجوس
فانهم يقولون انها قبيحة ولذلك اضافوها الى الظلمة والشيطان والى
احالة الاجسام وبامتزاج الطبايع وشبهة الثنوية في ذلك انهم قالوا ان
هذه الامور كلها قبيحة والملاذ كلها حسنة والفاعل الواحد لا يجوز ان
يكون موصوفا بالخير والشر جميعا وقولهم هذا باطل فانا لا نسلم ان
الالام قبيحة وان الملاذ كلها حسنة بل قد يعلم ان منها ما يقبح
ومنها ما يحسن لانها انما تقبح وتحسن لوقوعها على وجوه ما قدمنا
ذكره او لان العقلاء تستحسن العقلاء تحمل المشاق في الاسفار
طلبا للعلوم والارباح ويستحسنون الفصد والحجامة لما كان في هذه
الالام ما خرجها عن كونها قبيحة من جلب النفع ودفع الضرر

فبطل قولهم ان الالام كلها قبيحة واما قولهم ان الملاذ كلها
حسنة فهو باطل ايضا لان العقلاء يستقبحون من العاصي الاستمتاع بالاشيا
المغصوبة وان كان يلتذ بها فبطل قولهم هذا فاما قولهم ان الفاعل
الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالخير والشر معا فهو غير صحيح لما
نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا قد يصدق في خبر ويكذب في
خبر آخر فانه يوصف بانه صادق في هذا وكاذب في هذا في حالة
واحدة فان ارادوا بالخير والشر الالم واللذة وانهما متضادان
وان الفاعل الواحد لا يفعل ضدين فهو قول باطل لانا قد بينا ان الالم
واللذة من جنس واحد وانهما ليسا بضدين وانما التضاد بين ما يقترن
بهما من الشهوة والنفار وقولهم ان الفاعل الواحد لا يفعل الضدين
فهو قول باطل لما نعلمه في الشاهد من ان الواحد منا يفعل الحركة
والسكون وهما ضدان ولم يؤد ذلك الى محال فكذلك لا يمتنع ان يفعل
القديم الالم واللذة وسائر المتضادات ولا يؤدي ذلك الى محال وبعد
فانا قد بينا في باب نفي الثاني انه لا ثاني مع الله تعالى وانه لا فاعل
للعالم بما فيه من المتماثلات والمتضادات الخارجة عن مقدور
البشر سواه تعالى فبطل قولهم بقبح الالام كلها وحسن الملاذ كلها
واذ قد تقرر ذلك فالذي يدل على ان الالام من جهته حسنة هو انا قد بينا
انها فعل الله تعالى وانه لا فاعل لها سواه وقد بينا ان افعاله كلها
حسنة واما الموضع الرابع في الوجه الذي لاجله حسنت الالام
منه تعالى ففيه ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذاهب وذكر الخلاف
والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه
المخالف والثالث في حقيقة الاعتبار والعوض اما الموضع
الاول فمذهبنا ان الالام انما حسنت لاجل العوض والاعتبار

بشرط العوض الموفي عليها عن كونها ظلما وبشرط الاعتبار وهي
المصلحة اي اللطف فيها للمكلفين لا بد من كونها عبثا ولا يتم
حسنها الا بمجموع الامرين والخلاف في ذلك مع الشيخ ابي علي الجبائي وعباد
الصيمري وابن الراوندي واصحاب التناسخ والبكرية والمجبرة اما ابو علي
فانه يقول ان الوجه في حسنها العوض فقط واما عباد الصيمري فانه
يقول ان الوجه في حسنها هو الاعتبار فقط واما ابن الراوندي فانه
يقول انها تحسن لدفع الضرر واما اصحاب التناسخ والبكرية فانهم يقولون
انها الحسنة متى كانت مستحقة ثم افترقوا في الالام التي تلحق الاطفال
والبهائم على فرقتين فذهبت البكرية الى انهم غير مدركين للالام ولا
يتألمون بها وذهب اصحاب التناسخ الى انهم مدركون للالام ومتألمون
بها وزعموا ان المطيع والعاصي هو شيء في الجملة وزعموا انه عصى في هيكل
آخر ثم نقل الى هذا الهيكل فوقعت به الالام وقالت المجبرة انما
حسنت الالام من الله لانه اعلم بغير العبث لا ينهى الله عنه قالوا ولان الله
عز وجل تاه هو اعلا رتبة منه فلم يكن قبيحا واما الموضع الثاني
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فاذا اردنا ذلك
تكلمنا في موضعين احدهما في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه ابتدا
والثاني في ابطال قول كل واحد ممن ذكرنا منهم على الانفراد
اما الموضع الاول فهو ان الالام لو خلت عن العوض والاعتبار لكانت
قبحا والله تعالى لا يفعل القبيح اما انها لو خلت عن العوض والاعتبار
لكانت قبحا اما انه لو خلا عن العوض لكان قبيحا فلانه يكون ظلما
والظلم قبيح اما انه يكون ظلما من حيث كان ضررا عاريا عن نفع
ودفع ضرر واستحقاق وعن الظن لاحد الوجهين المتقدمين ولم

يكون في الحكم كأنه من جهة الضرر وولاة الحكم كأنه من جهة غير
فاعل للضرر ولا إشكال في هذه الجملة بأنه في الآلام لو خلا عن العوض
فلهذا قلنا إنه لو خلا عن العوض لكان ظلما وأما أن الظلم قبيح فهذه
معلوم ضرورة وقد بينا ذلك في أول أبواب العدل ولا بد أن يكون نفع
العوض موفيا على الألم الحاصل من جهة المستحق أضعافا مضاعفة
من حيث إنه لو العقد من عقد من إصابة في أن يكون في العدد والعظم
حيث لا يبلغ أحوال العقلاء في إحسان الآلام لأجله ولا كان لا يحسن
منه يقطع الآلام من عقد من إصابة لينتفع حقير يجوز أن لا يختار الألم
لأجله ولو أطلعه الله على كنهه فثبت أن الألم لو خلا عن العوض
لكان قبيحا وأما أنه لو خلا عن الاعتبار لكان قبيحا فلأنه يكون
عبثا والعبث قبيح أما أنه يكون عبثا فلأن حقيقة العبث هو الفعل
الواقع من العالم به عاريا عن غرض مثله على ما تقدم بيانه ولا شك
أن هذه صفة الألم لو خلا عن الاعتبار لأنه كان يمكن وصول
إيصال نفع العوض إلى المؤلم من دون الألم أما أنه كان يمكن فلما
بينا من أنه تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات ولا شك أن نفع
العوض من جملة أجناس المقدورات وأما أنه كان يحسن ابتداء من
دون الألم فلأنه لا وجه لقبح في إيصال النفع إلى الغير ابتداء إلا
ما اقترن به الإخلال والتعظيم ولا شك أن هذا الوجه غير حاصل
في العوض ولو أوصله تعالى إلى المؤلم ابتداء فلهذا قلنا إن الألم لو خلا عن
الاعتبار لكان عبثا وأما أن العبث قبيح فهو معلوم ضرورة فثبت
أن الألم لو خلا عن العوض والاعتبار لكان قبيحا ولا بد وقد عنه
القبح بالإجماع بأمرين فيخرج بالعوض الموفى عليه من كونه
ظلما وبالمصلحة والاعتبار عن كونه عبثا ونحو ذلك كمن

استأجر الأجير الشقي ماء من دجلة إلى مدة ماله بالأجرة لم يخرج عن كونه
ظلما وبالمنفعة الحاصلة للأجير عن كونه عبثا وأما أن الله تعالى لا يفعل
القبيح فقد تقدم بيانه فهذا ما ذهبنا إليه أسندا وأما الموضع الثاني في إبطال
كل واحد منهم على انفراد أما ما يقوله أبو علي من أن الألم إنما يحسن للعوض
فقط فقد بينا بطلان قوله حيث بينا أنه لو خلا عن الاعتبار لكان عبثا
فإن قال إنما يستحق المدح فإذا لم ينزل الله تعالى به الألم لم يحصل هذه
المزية فلا يكون إنزاله لمجرد العوض عبثا قلنا لو خص من الله تعالى
ذلك المزية لما استحقا وحسن منا الاستئجار على الحد الذي ذكرناه
لهذه العلة ولا إشكال أنه لا يحسن من العاقل منا أن يستأجر غيره لأن
يروح الهواء أو ينصب لما من نهر إلى نهر ولا يكون له غرض في ذلك سوى
إيصال الأجرة إلى الأجير وقد علمنا أن ذلك لا يحسن ولقد فات مزية
الاستحقاق إنما يثبت للناظر إن أخذ ثانيا بما يستحقه من قبول الهبة
الفن ويلحقه بذلك غضاضة وهذا غير ثابت فيما بين العباد وبين الله
تعالى فإن جميع ما بهم من النعم من قبله سبحانه ولم يلحقهم بذلك غضاضة
وبعد فلو ابتدأهم سبحانه بالأعواض من دون فعل الآلام فأما ما يقوله
عباد من أن الآلام إنما يحسن لأجل الاعتبار فقط فقد بينا بطلان قوله
حيث بينا أنه يكون ظلما وأن الظلم قبيح ولا يجوز أن يفعله تعالى
فإن قيل إنه يخرج عن كونه ظلما بما يحصل له من الاعتبار قلنا
الجواب عن هذا من وجهين أحدهما أن الآلام قد ينزل بمن ليس بمكلف
من الأطفال والبهائم والمجانين ولا يتصور في حقهم الاعتبار فكيف
يكون الذي ينزل به الألم شخص والذي يعتبر به شخص آخر ولا يحسن
إيلام شخص لنفع شخص آخر إلا من كان في الألم نفع يعود على المؤلم
ولهذا كان ظلما الوجه الثاني أن الاعتبار إنما يحصل به منفعة

اخر او هي فعل الواجبات الشاقة وترك المعاصي المشتهية ولا يخرج
الالم عن كونه ظلما بان يعقبه مشقة اخرى فان قيل ان نفع
الثواب يخرج مشقة الالم عن كونه ظلما قلنا ان نفع الثواب انما
يقابل المشقة في فعل الطاعات وترك المعاصي ولا يجوز ان يكون مقابلا
للالم يبين ذلك انه قد يكون الذي يترك الزنا له الم من يتكلف لبعض العبادات
ولا يستحق حينئذ ثوابا فيستحق الالم وانما الى هذه الحالة عن نفع يقابله
فيكون ظلما فبطل ما ذهب اليه واما ما يقوله اصحاب التناسخ
والبكرية من ان الالام انما تحسن متى كانت مستحقة فالذي يبطل
قولهم ما نعلمه من ان العقلاء يتحملون اتعاب انفسهم واولادهم
في طلب ادراك العلوم والارباح وان لم يكونوا مستحقين للعقاب
قالوا انما يحسن منا اتعاب انفسنا في طلب العلوم والارباح اذا لم يمكن
بها الوصول الى ذلك الا باتعابها ولو امكن ذلك من دون اتعابها
لقبح اتعابها والباري تعالى قادر على ايصال العوض اليها من دون
ان يولمها فلم يكن لايلامه ايانا للعوض فايدة وكان عبثا قلنا ان
في ايلامه سبحانه لنا فايدة ولا تحصل من دون الالم وهي لطف للمكلفين
في الدين على ما قدمنا بيان ذلك ولهذا فلو كان الالم لاجل انه
كان مستحقا لم يحسن ابتدا بالتكليف لانه مشقة ولم يتقدم قبل
ذلك وجه يقتضي كونه مستحقا وقد بينا ان التكليف حسن ويبطل
قولهم فان قيل انه يكلفهم ابتدا ما يسهل عليهم فعله فمن عصى
بتركه جاز منه ان ينزل بهم التكليف بعد ذلك عقوبة قلنا عن
هذا جوابان احدهما انه متى كلفهم ما يسهل عليهم لم يكن لهم
داع الى تركه ولا يتصور ما ذكروه من انهم يكونون عصاة
بتركه والجواب الثاني انا قد بينا ان من شرط حسن التكليف ان

يكون شاقا ولولا الالم لم يستحق المكلف الثواب على القيام بما كلف واما ما
يقوله البكرية من ان الاطفال والبهائم عندهم لا تحس بالالم فهو
قول باطل لوجهين احدهما انا نعلم ضرورة اذا كنا ندرك الالام
فلا بد من ان نعلم ذلك ايضا من غيرنا والوجه الثاني انه لو
كان كما ذكروه لوجب ان يكون تقطيع اوصالهم ولعدهم سائر
انواع العذاب بمنزلة نقلهم من جهة الى جهة فلما علمنا ضرورة انهم
يفرقون بين الاول دون الثاني علمنا انهم يدركون الالام فبطل قولهم
انهم لا يدركونها واعلم انه يبعد ان يعتقد هذا الاعتقاد الذي
حكيناه عن البكرية عدد كثير من العقلاء لانه يبعد على مثلهم التواطي
على انكار ما نعلم ضرورة وانما يجوز ذلك على العدد اليسير كالسوفسطائية
فانهم اتفقوا على انكار الضروريات لانهم عدد يسير فاما
العدد الكثير الذين يخالفونهم لا يجوز ان يعتقد منهم اعتقاد ما ذكرناه
من البكرية فاما قول اصحاب التناسخ ان المطيع والعاصي هو من في الجملة
وانه عصى في هيكل ثم نقل الى هذا الهيكل الاخر لعقوبته لامر اخر
فسنبين فساد قولهم في اخر هذا الكتاب ان شاء الله تعالى ولقد
فلو كان الامر كما ذكروه لوجب ان نذكر انا كنا في هيكل اخر
سنين طويلة لان الامور العظيمة المتقلبة في ازمان لا ينساها
العاقل ولا شك انا متى رجعنا الى انفسنا فانا نعلم من حالها انها غير
عالمة بما ذكروه فان قيل انه انما نسي عند نقله بين الهياكل
فنسي ما جرى عليه في الهيكل الاول كما ينسى ما كان يعرفه عند النوم
وزوال العقل قلنا ان ما ذكرتموه غير صحيح وذلك لانه في حال
نقله بين الهياكل يكون كامل العقل فلا يجوز ان ينسى من ذكر

خلاف النائم فانه يزول عقله في حال نومه وبعد فكان يجب اذا صار في الهيكل
لا اجزا ان يذكر ما كان فيه في الهيكل الاول كما ان النائم اذا رجع اليه
عقله فانه يذكر احواله التي كان عليها من قبل ولا سيما الامور العظام فانه
لا يجوز ان ينساها العاقل مع كمال عقله فكان يجب ان يذكر اخرنا انه قد كان
في بلد قبل مصيره الى هذا الهيكل اما امير او اما قاضيا الى غير ذلك وقد علمنا
خلافه وبعد فكان يجب اذا كان المرتضى ولا عيما واصحاب العاهات ان يزول
امراضهم لان التوبة يزيل استحقاق العقاب ولا يكون بعدها لعودها على ما تقدم
بيان ذلك وقد علمنا انهم يتوبون وان امراضهم لم يزل فان قالوا انما لم يزل
امراضهم لانهم لا يعلمون معاصيهم التي يتوبون منها قلنا ان المكلف اذا علم
انه عصا ولم يعرف معصيته بعينها فانه اذا تاب من كل معصية اتاها في الجملة
سقط عقابه لانه لا بد من ان يكون على طريق لا اسقاط عقابه ولا طريق له الى
ذلك الا التوبة على طريق الجملة فيبقى اذا مرض اصحاب التناسخ وعلموا ان ذلك
عقوبة على ذنب سلف ان يتوبوا من كل ذنب سلف منهم ان يزول امراضهم وعاهاتهم
وبعد فانه يلزمهم ان يكون امراض الانبيا عليهم السلم عقوبة لهم وفي ذلك
حط منهم ولعنهم لان من يستحق العقاب يستحق الذم واللعن وقد علمنا
بالادلة الدالة ان الانبيا عليهم السلم معصومون عن مواقعة ما يستحقون
به الذم واللعن فبطل ما ذهبوا اليه واما ما ذهب اليه ابن الروندي من ان
الالم لا يحسن الا للدفع للضرر فهو ايضا باطل بما قدمنا من الادلة الدالة على
انه يحسن لجلب النفع فان قيل اذا كان يحسن فعل الالم لاجل النفع كما
ذكرتموه في الشاهد من استيجار الاجير لاجل المنفعة لوجب ان يحسن
ان يمرض الله احدنا لا لاعدان يرضا لذلك كما يحسن مثله في الاجير قلنا
انما يرجع فيما يتلفظ الاجير بالرضا لانا لا نعلم باطن امره والله سبحانه
لا يمرض احدا الا وقد علم منه انه لو وقف على كنه الزجر وكنه

١٧٧
العوض لاختار المرتضى للوصول الى العوض فصار ذلك كان يعلم من يتلفظ
بالرضا وقد روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال يتمنى اهل البلا في
الاخرة لو كان الله زادهم لعظم ما اعد لهم في الاخرة وهذا يوكد ما
ذكرناه وبعد فلو كان الالم لا يحسن الا للدفع للضرر كما ذكروه لم يخل
ذلك الضرر المدفوع اما ان يكون مصلحة للمكلف او مفسدة فان كان
مصلحة لم يحسن دفعه بانزال الضرر لان المصلحة فيه وان كان مفسدة فالواجب
تركه فيجب ان لا يحسن فعل هذا الالم لانه لا يفعل ما هو قبيح وهل هذا
الا بمنزلة ان يقال ان الله يحسن ان ياخذ مال غيره ليعلمه بانه لا ياخذ
منه اللصوص فكما ان ذلك لا يحسن لما لم يكن في مقابلته مصلحة لصاحب
المال كذلك ها هنا بل تركه لاخذ المال وان كان فيه مصلحة لصاحب المال لانه
متى لم ياخذه واخذه اللصوص منه وجب على الله تعالى بان حراسة منهم يعتد
ما يعوضونه عليه من المنافع ويوصلون اليه من المضار على طريق الاستحقاق
فاذا لم يحسن ذلك في الشاهد لم يحسن مثله في الغايب فبطل ما ذهب اليه واما قول
المجبرة ان الالام انما حسنت لانه لا علة لقبحها فهي لا تقبح الا بنهي الله تعالى عنه فهو
قول باطل لانهم بنوا ذلك على مذهبهم في ان القبيح لا يقبح الا لاجل النهي
وقد بينا بطلان قولهم في اول ابواب العدل فاذا بطلت هذه الاقوال ثبتنا
ما لم يثبتوه مما ذهبنا اليه من ان الالام انما حسنت لاجل العوض
والاعتبار وهذا فيما كان منها غير مستحق فاما ما كان مستحقا فوجه
حسنه الاستحقاق واما الموضع الثالث من الموضع الرابع فالكلام منه
يقع في خمسة مواضع احدها في حقيقة الاعتبار والعوض وثانيها في حكم
العوض في الدوام وعدم الانقطاع وثالثها في ذكر الاشياء التي توجب
العوض على الله تعالى ورابعها انه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلوم
من الظالم وخامسها الكلام في احكام المعوض عنه وتمام ذلك فصل
عرضنا من هذا الفصل اما الموضع الاول في حقيقة الاعتبار هو ما يدعو

المكلف لا يفعل ما كلف فعله ويترك ما كلف تركه او الى احدهما وهو علم المكلف
بالالام التي ينزلها او بغيره فانه متى علم ذلك لم يمتنع ان يتذكر مضار الاخرة
التي لا يطيق احتمالها فيكون ذلك داعيا له الى فعل الطاعة طمعا في الثواب
وصارفا له عن مواقعة المعصية حذرا من ضرر العقاب واذا ثبت ان الله تعالى
يفعل الالم للاعتبار فالمراد به انه تعالى يفعله وغرضه ان يعلمه بعض المكلفين
فيكون علمه بذلك داعيا له الى ما ذكرناه وعلى هذا المعنى يرد قوله تعالى
أولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون
والمراد بالفتنة هاهنا المرض وسائر الامتحانات فبين انه امتحنهم ليتوبوا
ويتذكروا فانه ذلك لان العبد يعلم من حال الالم ما ذكرناه حتى يكون ذلك
داعيا لهم الى التوبة ويحمل ذلك ما رويناه بالاسناد الموثوق الى النبي صلى
الله عليه وآله انه قال ان المؤمن اذا اصابه السقم ثم عافاه الله منه كان كفارة
لما مضى من ذنوبه وموعظة له فيما يستقبل وان المنافق اذا مرض ثم عوفي
منه كان كالبعير عقله اهله ثم ارسلوه فلم يدر لم عقلوه ولم ارسلوه
فبين ان غرضه بفعل الالام ما ذكرنا من التذكر مضار الاخرة
وهذا هو الكلام في حقيقة الاعتبار واما العوض فهو المنافع المستحقة
المفعولة على وجه الجزاء عارية عن المدح والتعظيم وبذلك فارق الثواب
لان الثواب هو المنافع المستحقة المفعولة مع المدح والتعظيم على وجه
الجزاء واما الموضع الثاني في حكم العوض في الدوام والانقطاع فقد اختلف
العلماء في العوض هل هو دائم ام منقطع فمنهم من ذهب الى دوامه كالشيخ ابي
الهذيل وجماعة من البغداديين وذلك هو قول الشيخ ابي علي اولا وقول
صاحب الكافي ويروى عن الامام الحسن بن القاسم عليه السلام ومنهم من
ذهب الى انه منقطع وذلك قول الشيخ ابي علي اخرا وقول ابي هاشم
وقول المحصلين من اهل العدل من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وهو

اختيار صاحب الكتاب رضي الله عنه وهو الصحيح والدليل على ان ذلك العوض
جرى مجرى اروش الجنايات وقيم المستهلكات وما هذا سبيله
لا يجب ان يفعل على وجه الدوام فكذلك ما جرى مجراه اما ان العوض
جرى مجرى اروش الجنايات وقيم المستهلكات لانه لا يجب ان يفعل على وجه
الدوام فذلك معلوم فان من خرق على غيره ثوبا فانه لا يجب عليه ان يدفع
له قيمة ذلك الثوب في كل وقت بل متى دفع ذلك مرة واحدة خلص من عهدة
ما لزمه واما ان ما جرى مجراه فيما يتعلق بحكمه كحكمه فالذي يدل عليه
انه لا شيء الا العلة وجب الاشتراك في الحكم ولا فائدة في التعليل بالنقض
ولا بطال ذلك اذا ثبت ما قدمناه من ان العوض جرى مجرى اروش الجنايات
وان ذلك لا يجب ان يفعل على وجه الدوام اوجب في العوض ان يجري مجراها
ان لا يكون دائما وان لا فارق فيها في دوام ولا انقطاع لانه لا وجه
يقتضي الفرق بين ذلك فان قيل لو لم يكن العوض دائما لكان يجد اذا انقطع
عن المعوضين من المستحقين في ذلك غم فيستحقون لاجله عوضا اخر ثم
كذلك فيؤدي ذلك الى التوالد ودوامه على اقبح الوجوه قلنا انا قد بينا ان
العقلاء يعلمون انه لا يجب دوام العوض وان انقطع ذلك عن العوض لم
يلحقهم بذلك غم لعلمهم انه قد وصل اليهم ما يستحقونه ويصير حالهم في
ذلك كحال المتابعين في الجنة فانهم يعلمون تفاضل منازلهم ولا يلحقهم
بذلك غم ولا حسرة لعلمهم بانهم لا يستحقون اكثر مما نقل اليهم
كذلك حال المعوضين اذا علموا ان الله تعالى قد اوصل اليهم ما
يستحقونه من الاعواض لم يلحقهم بالانقطاع ذلك غم وبعد فانه انما يجب
على الالم فلو وجب دوامه في موضع لوجب دوامه في كل موضع الا بالات
المدح لما استحق على الالام حالات [illegible] على وجه الدوام في كل
موضع فلو وجب دوام العوض على الله لوجب على العباد انفاد دوامه وقد
علمنا خلاف ذلك فاما قولهم ان انقطاعه يوجب عوضا اخر
نعم لا [illegible] لانه يجوز ان ينقطع

فهي مما هيأنا الله من أنه عبيد لهم وأما الموضع الثالث في ذكر أقسام
العوض التي لأجلها يجب فاعلم أن كل ما فعله الله سبحانه من الآلام
من قبل الله سبحانه وهو في الحكم كأنه من جهته عز وجل كالذي يلحق صبيًّا
لحيث البرد أو في النار فإن هذا الألم وإن كان من فعل الله سبحانه فهو في
الحكم كأنه من جهته عز وجل وهو الملجئ والعوض على الملجئ دون الله تعالى وإنما
حسن منه تعالى فعله وإنما الجهة حراسة المحرمات لأنبياء عليهم السلام ومن
كان الألم من فعل غيره سبحانه ولكنه في الحكم كأنه من جهته بأن يكون
بإيجابه سبحانه أو بأمره أو بندبه أو بإباحته فعوضه عليه سبحانه والذي
بإيجابه نحو أن يلجئ بعض الحيوانات كالجوع الشديد إلى أكل فرائس أو إلى أكل مال
الغير فإن العوض فيها هذا أجاله يجب على الله تعالى لمكان الإلجاء وأما ما يكون
بأمره أو ندبه فنحو ما أوجب الله تعالى من ذبح الهدايا على الحاج أو ندب العباد
إليه من الأضاحي وأما ما يكون بإباحته فنحو إباحة الذبح لسائر الحيوانات
التي يطور ذبحها واستخدام سائرها فإن الآلام وإن كان من فعل غيره
سبحانه في جميع ما ذكرنا فعوضه عليه تعالى لما كان في الحكم كأنه من
جهته وكل ألم يكون مستحقًّا على الألم أضعافًا مضاعفة من حسنات الألم
حصلت بالمؤمنين من غير مراضاتهم فيجب العوض عليها أن يكون كذلك
لتكون حسنة على ما تقدم وكل ألم قبيح فعوضه على غيره سبحانه ولا
يجب أن يكون موفيًا بل يجب أن يكون مساويًا فقط ولهذا كان الظالم يحتاج
إلى المظلوم من حسنات عوضه لذلك النفع المستحق في جنبه وفي علمنا
بأنه عز وجل دلالة على الذي يجب عليه من العوض لا بد من ما أدخل عليه
للضرر أو دون عليه من النفع وبعد فلو كان العوض على الألم القبيح
أن يكون أكثر مما يستحق لكان حسنًا أن يستفاد الظالم عن ظلمه لأنه يكون
بسببه قد فوتنا على المظلوم منافع مستحقة في جنبها ما نيله الله من جهته

فلما علمنا خلاف ذلك دل على صحة ما قلناه من الغرض وبين الأعواض التي يجب
على الله تعالى وبين الأعواض التي تجب للمخلوقين بعضهم على بعض وأما الموضع الرابع
في أنه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلومين من الظالمين والذي يدل على ذلك العقل
والكتاب والسنة والإجماع أما دلالة العقل فهو أن الله سبحانه مكن الظالم
من الظلم وخلى بينه وبين المظلومين ولو لم ينتصف لهم ممن ظلمهم مع
أن الكل عبيده في دار مملكته لكان بتخليته قبيحًا وقد ثبت أنه تعالى
لا يفعل القبيح ونظير الحال في ذلك كالحال في الأنام ولله المثل الأعلى
فكما أنه يجب أن ينتصف لبعضهم من بعض إذا تظالموا لمكان أنه عليهم
كذلك يجب على الله تعالى أن ينتصف للمظلوم من الظالم وليس ذلك إلا بأن يحل
الله من أعواض الظالم التي يستحقها على الله سبحانه أو على غيره بقدر ما فوت
عليه من المنافع أو أدخل عليه من المضار وأما الكتاب فقوله تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئًا وإن كان مثقال حبة من خردل
أتينا بها وكفى بنا حاسبين فأخبر الله تعالى وقد أخبر أنه لا يضيع عنه
مثقال الخردل فكيف يضيع عنه ما هو أكثر من ذلك وأما ما يدل
على ذلك من السنة فقول النبي صلى الله عليه وعلى آله إذا كان يوم القيامة
نادى مناد من بطنان العرش يسمع جميع من حضر الموقف أنا الملك الديان
لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وقبله لأحد من أهل النار مظلمة
حتى أقتصها منه ولا ينبغي لأحد من أهل النار أن يدخل النار وقبله لأحد من أهل
الجنة مظلمة حتى أقتصها منه وروي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله
تعالى لينتصف للشاة الجماء من ذات القرن والأخبار في هذا الباب كثيرة
وأما الإجماع فلا خلاف بين الأمة أنه يجب على الله تعالى الانتصاف
للمظلومين من الظالمين إلا من لا يعتد بخلافه فإنه يكون خارقًا للإجماع
المنعقد على ذلك وإنما الخلاف بينهم في كيفية الانتصاف فذهب المحصلون
من أهل العدل إلى أن الانتصاف يقع بينهم في الأعواض وذهب بعض

المتكلمين وهو ابو القاسم البلخي ومن قال بقوله الى ان الظالم اذا كان عليه
مظالم للغير فان الله تعالى يتفضل عليه بما يقع بدفعها الى المظلومين
ولا يدفع من اعواضه شيا وذهبت المجبرة الى ان المقاصة تقع بالثواب فان
لم يكن للظالم ثواب حرم من عقاب المظلوم فعوقب به الظالم وحكى عن
المطرفية ان المقاصة ليست بالاعواض لانهم لا يثبتونها وانما العقاب لله
تعالى للظالم فقط والصحيح ما ذهب اليه الاولون والدليل عليه هو ما ثبت من
وجوب المقاصة بما قدمنا من ادلته فلا بد ان يعود القضاء حق مردود
عليه ثم لم يكن ذلك عدلا واما من قال بان الله سبحانه يتفضل بمنافع يتفضل
الله بها فهو غير صحيح لان ذلك لا يسمى انصافا لانا قد بينا انه لا يسمى انصافا واحد
والتفضل ليس بواجب على المتفضل الا ان يفعل استحق الشكر وان لم يتفضل
لم يستحق بالاخلال به ذما ولهذا قال الحكيمين من يستاجرهما حق على الاخر
وعلم القاضي وجوب ذلك عليه من دفع من غيره لصاحب الحق ما يستحقه لا يسمى
منصفا ولا يكون قد فعل ما يجب عليه من المقاصة بينهما وانما يقال انه يتفضل
على ذلك الغير بما دفعه اليه فاما ما يقوله المجبرة من ان المقاصة تكون
بالثواب او العقاب فهو قول باطل لما بينا من ان تعذيب الغير بغير استحقاق
لا يجوز وكذلك فان ابطال الثواب لمن لا يستحقه لا يحسن لما تقدم
بيانه وقد دل على ذلك قول الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وان
ليس للانسان الا ما سعى فان قيل ان المظلوم يستحق الثواب الذي كان
للظالم لاجل ظلمه له قلنا ان الظلم فعل غيره فلا يجوز ان يكون سببا
لوجوب الثواب لانه يعتبر فيه التعظيم وقد بينا ان تعظيم من لا يستحق
للتعظيم قبيح فان قيل ما انكرتم ان يعطيه النفع دون التعظيم قلنا
ان المنقول عنه استحقه على هذه الصفة فلو نقل لنقل على هذه
الصفة وثم لم يكون ثوابا وصار بمنزلة المنافع المبتداة وكلامنا

معهم في نقص الثواب فان قيل هلا جاز ان يكون العوض يسقط الجزء
من العقاب كما جاز في الثواب ان يكون كذلك قلنا ان بين الموضعين
فرقا فان اسقاط العقاب يحسن بالتفضل ابتدا فجاز اسقاطه بالعوض خلاف
الثواب فانه لا يجوز التفضل باسقاطه بما قدمنا وثبت ان المقاصة لا
تكون الا بالاعواض فاما ما يقوله المطرفية فهو قول باطل لانه قد ثبت ان
على الظالم في الظلم حقين احدهما لله سبحانه وهو العقاب بما انتهك من
محارمه فان لكل ملك حمى وان حمى الله تعالى وحل محارمه [illegible] زود
والثاني للمظلوم وهو جبر ما فوت عليه من المنافع او اوصل
اليه من المضار وبان يستوفي الله تعالى حقه وهو العقاب [illegible]
للمظلوم من كونه مظلوما لان الله لا نفع له في عقاب الظالم وانما النفع
ان يعطيه الله من اعواض الظالم بقدر ما فوت عليه من المنافع او اوصل اليه
من المضار او يخفف عنه من العقاب ان كان من اهله بقدر ذلك فان قيل
ان الله تعالى يزيد في عقاب الظالم بقدر حق المظلوم قلنا ان تلك الزيادة
لا تخلو اما ان يكون مستحقة او غير مستحقة فان كانت غير مستحقة كانت
ظلما والله تعالى لا يفعل كما تقدم بيانه وان كانت مستحقة فهي حق
لله تعالى فلا فائدة للمظلوم في ذلك واذا بطلت هذه الاقوال ثبت ما
ذهب اليه المحصلون من اهل العدل من ان المقاصة لا تكون
الا بالاعواض واذا ثبت ذلك وجب القطع على انه لا يجوز ان يمكن احدا
من ظلم غيره الا وقد علم انه يصير الى عوض قد ثبت القيمة وله من الاعواض
مقدار ما فوت على غيره من المنافع او اوصل اليه من المضار لانه قد
ثبت وجوب الانتصاف على الله تعالى بما قدمنا وثبت ان تمكينهم
من الظلم حسن فلهذا قلنا انه يجب القطع على ذلك وقد بينا ان
الاعواض المستحقة على الله يجب ان يكون موفية على الالام اضعافا

مضاعفة وانها لا تعذر بعد ان لا يخلو الاعواض التي يستحقها
العباد بعضهم على بعض فاذا صح ذلك لم يستفد ان يستحق للظالم من
الاعواض مقدار ما يقضي عنه مظالمه ۞ واما الموضع الخامس في احكام
المعوضين فاعلم ان المستحق للعوض لا يخلو اما ان يكون عليه مظلمة
لغيره او لا يكون فان كان عليه مظلمة فلا يخلو اما ان يكون يستغرقه
الاعواض او لا يكون يستغرقها فان كان يستغرقها فان الله تعالى
يوصل اعواضه الى المظلوم بان يحط عنه من العقاب بعد ذلك ان كان
من اهله وان لم يكن من اهل العقاب والمراد انما يصل العوض وهي
المنافع الى المظلومين لانه لا مانع يمنع من ايصالها اليهم من جهة الحكمة
ولا من جهة القدرة وان لم يكن المظالم من يستغرقه الاعواض فلا يخلو
حاله اما ان يكون مكلفا او لا يكون فان كان لم يكن مكلفا فلا يخلو
اما ان يكون من جنس المكلفين كالاطفال ومن جرى مجراهم او لا يكون
كذلك فان كان من جنس المكلفين فلا بد ان يوصل الله تعالى اليه ما
يستحقه من منافع الاعواض في الجنة مع ما يتفضل به عليه وان لم يكن من
جنس المكلفين فان الله تعالى لا بد من ان يوصل اليه ما يستحقه حيث شاء هذا
هو الذي يقتضيه العقل وقد قال الله تعالى حشر صور الحيوانات ويجعلها
في الجنة فليتنعم بما توفر الله تعالى عليها من الاعواض ويلتذ اهل الجنة
بالنظر اليها وانما قلنا ذلك لانه قد ثبت انها تستحق الاعواض على ما بينا
فيها من الآلام وثبت ان الله تعالى يحشرها لقوله واذا الوحوش حشرت
وبقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم
امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون ۞ ولا فائدة
في حشرها الا توفير ما يستحقه من الاعواض عليها لانها ليست من
اهل الثواب فتثاب ولا من اهل العقاب فتعاقب وان كان المستحق

للعوض مكلفا فلا يخلو اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان
كان من اهل الجنة فلا بد ان يوفر الله تعالى عليه ما يستحق من الاعواض
ويعلمه بذلك فيكون ذلك زيادة في نعمه وانما وجب ان يعلمه الله تعالى
بذلك لئلا يكون متعرضا لاعتقاد الجهل وهو ان الله تعالى
لم يوصل اليه ما يستحقه من الاعواض والتمكين من الجهل في الآخرة قبيح
لزوال التكليف في تلك الحال وان كان المستحق للعوض من اهل النار فان
الله تعالى يسقط عنهم من العقوبات بقدر ما يستحقونه من الاعواض ويكون
ان يكون الذي يسقط من العقاب في مقابلة الاعواض ما كانوا يستحقونه
من العقوبات في دار الدنيا من زمان حال المعصية الى ان يستوفي ما
يستحقه ويجوز ان يخفف عن العاصي من العقاب بعد دخوله النار بقدر
ذلك ويسقط عنه الاوقات يسقط الا ان يشعر بموضع التخفيف عنه فيكون
عقابه دائما وعوضه عليه موفرا الى ان يقضي ما يستحقه من الاعواض
ويجب ان يعلمه الله تعالى بذلك في الجملة وان لم يعلم تفصيل الاوقات التي
اسقط عنه العقاب فيها لمثل ما قدمنا من ان المثاب يجب ان يعلمه
الله تعالى انه قد اوصل اليه ما يستحقه من الاعواض وانما قلنا انه يجب
ان يسقط عنه من العقاب بقدر ما يستحقه من الاعواض لانه قد ثبت ان
الله تعالى لا يخل بما في الحكمة من عوض وغيره وثبت ان العاصي في دار
الآخرة لا يلحقه روح ولا راحة ما دام في النار لما يقبل المنافع
المستحقة اليهم فلا بد ان يفعل بهم ما يقوم مقام ذلك لئلا يكون
الله ظالما لهم وقد ثبت في الشاهد ان دفع المضرة عن الغير يقوم
مقام ايصال النفع اليه وثبت ان اروش الجنايات اذا تعذر ايصال
المثل فيها انه قد ورد قوله تعالى لا يخفف عنهم من عذابها ولا يخفف عنهم
العذاب الى المستحق لها فلا بد ان يفعل به ما يقوم مقامها من

من قيمه او غيرها ولهذا قلنا ان الله تعالى اسقط عن العاصين من العقاب
مقدار ما يستحقونه عليه من الاعواض فلذلك يقولون ان الله
تعالى خفف عنهم من العذاب وقلنا المراد بذلك انه لا خفف عنهم من العقاب
المستحق لانه تعالى لا يجوز ان يعاقب احدا باكثر مما يستحقه لان ذلك يكون
ظلما والله تعالى لا يفعله علما بقبحه وبانه غني عنه فاذا ثبت ذلك فلا يكون ما سقط
في مقابلة الاعواض قد خرج عن كونه تخفيفا ولا بد من حمل الآية على نفي
التخفيف عنهم وانما حملناها على ذلك لانه لا يصح التعلق بظاهرهما
لانا نعلم ان الله تعالى قد خفف عن بعضهم بان جعل عقوبتهم اقل من عقوبة
من عصا اعظم من معصيتهم ولهذا قال تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
فدل ذلك على ان عقابهم متفاوت بقدر معاصيهم فهذا هو الكلام في احكام
المعوض له واعلم بان من نفى الاعواض يشنع بان قال لو كان الامر على
ما ذكرتموه في الاعواض لكان يجب ان يكون عوض كل معوض من جنس
ما فقده في الدنيا واعتاد الانتفاع به وذلك يوجب ان يدخل الله تعالى
الجنة من لا طعمه للبهيمة ما كان الفه في دار الدنيا وان يخلق للبهائم
الحشائش والنبات وذلك خلف من الكلام اذا خطر شيء من هذا بالبال
والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان هذه الشبهة مما لا وجه
له لان الواجب على العاقل ان ينظر فيعلم انه تعالى اذا آلمه فلا بد من ان
يضمن في مقابلته من الاعواض ما يوفي عليه ليخرج عن كونه ظلما ولا
بد ان يكون له فيه غرض آخر وهو الاعتبار ليخرج عن كونه عبثا فاما
فيما سوى ذلك فلا يجب ان يكون تلك المنافع من جنس ما فقده
الحيوان واعتاد الحه والانتفاع به لانه لا وجه يوجبه ويفارق
الحال في ذلك الحال في الثواب فان الثواب انما يستحق بطريقة الترغيب
والترغيب لا يتصور الا بما تعاطى في الدنيا فلذلك وجب في الثواب

ان يكون من جنس ما فقده المكلف وليس كذلك العوض فانه لا يستحق
بطريقة الترغيب فاذا اوجد الله لهم المنافع وخلق لهم الشهوات
يتعلق بتلك المنافع ويكون وصله الى الملاذ فهل كان ذلك كافيا
وسواء كانت تلك المنافع من جنس ما فقده او لا والجواب الثاني انه لا
يمتنع ان يخلق الله فيهم المنافع ويخلق في البهائم من النبات والحشائش ما
يشتهيه ولكل حيوان من جنس ما كان فقده لكن قدرته تعالى اوسع من
ذلك ولا استحالة في ذلك وانما كان الاستحالة ان لو كان في السباع
الضارية وشهواتها متعلقة بما كانت تعتاده من الافتراس لبعض النعم
فشهواتها تكون مقصورة على ذلك وذلك قبيح والجواب انا لا نسلم ما ذكروه
مثلها قدمنا في الجواب الاول فان الواجب على الله تعالى هو ان يخلق لها من
اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات ويخلق لها شهوات تتعلق بذلك
دون ما ذكروه فلم يبق لما قالوه وجه من الوجوه فعلى هذا المطرد
يجري الكلام في هذا الفصل واما الموضع الثاني وهو الكلام في
الآجال فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حقيقة الاجل وثانيها
في المقتول لو لم يقتل كيف يكون حاله وثالثها فيما يكون من الاجل
لطفا وما لا يكون اما الموضع الاول فاعلم ان اجل الحيوان هو الوقت
الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه كما ان اجل الدين الوقت الذي يحل فيه
وكل حيوان فهو الوقت الذي علم الله بطلان حياته فيه كما ان الاجل
الدين الوقت الذي يحل فيه وكل حيوان فهو يموت ببطلان حياته باجله
لان الوقت الذي يبطل حياته فيه قد علم الله تعالى ان حياته تبطل فيه سوا
بطل حياته فيه ظلما او غير ظلم واعلم ان الوقت في الزمان معناهما
واحد وهو عبارة عن حدوث حادث او ما يجري مجراه فلما قلنا
ذلك لان الوقت لا يختص بالساعات ولهذا لا يصح ان نقول قابل

اسكنت السما وانما نقول اسكنت اذا اطلعت الشمس لما كان طلوعها
عبارة عن حدوث الحركات والذي جرى مجرى الحادث فهو ما يرجع
الى النفي جواز بقول القائل اسكنت اذا انقطع المطر وما اشبه ذلك فان
هذا ليس بحادث وانما هو جار مجرى الحادث فهذا هو الكلام في
حقيقة الاجل واما الموضع الثاني فقد اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل
هل كان يجوز ان يعيش حيا ام لا فقال ابو الهذيل وجماعة من الحشوية لو لم
يقتل لمات في ذلك الوقت لا محالة وقال البغداديون من المعتزلة ومن قال
بقولهم لو لم يقتل لعاش لا محالة وذهب المشايخ ابو علي وابو هاشم الى
التوقف في ذلك وهو الصحيح والدليل على ذلك ان حياته وموته ممكنان
وليس في العقل دلالة على ما يدل على حصول واحد منهما ولا يجوز القطع بغير
فوجب التوقف في ذلك واحتج ابو الهذيل بان قال الذي يدل على ان هو
الموت انه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع عليه اجله وذلك لا يجوز لانه
تعالى يقول فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والجواب عن ذلك ان اجله هو الوقت الذي علم الله
حياته يبطل فيه فاذا قتل القاتل في ذلك الوقت علمنا ان الوقت كان
قد كان علم ان حياة المقتول يبطل فيه وكان ذلك الوقت هو اجله
لانا قد بينا ان هذا هو معنى الاجل فاذا ثبت ذلك لم يجز ان يقال
قطعه القاتل وبعد فان الذي يجوزه من الاجل لو لم يقتله القاتل
مقدر غير محقق فكيف يلزم ان يكون قاطعا له ولو كان هذا ولو جاز
ذلك لجاز ان يقال انه قد افنى ولده بان يكون المعلوم من حاله
انه لو لم يقتل لرزقه الله ولدا وان يقال انه قد افنى ماله بان
يكون المعلوم من حاله انه كان يرزق مالا لو لم يقتل فلما
ان ذلك لا يصح كذلك ما ذكروه ليس الكل من ذلك بعد

غير محقق وبعد فلو كان كما ذكر لوجب فيمن دخل حظيرة غيره
وذبح اغنامه بغير امره ان يكون منعما عليه بذبحها لانه قد جعلها
مذكاة وبعد ان كانت تموت لا محالة لولا ذبحها والمعلوم خلاف
ذلك وبعد فانا نقول لهم قد ثبت انه لا خلاف بيننا وبينكم في الذي
يميته الله بالغرق والهدم انه كان يجوز ان يبقى حيا ويجوز ان يموت
بغير ذلك السبب ولا نقول في ذلك ان الله تعالى قد قطع عليه اجله ولا
بانه معالجة بنفسه لما لم يكن هذا المحو واجبا على الحقيقة كذلك ما
ذكرناه واحتج البغداديون على انه لو لم يقتل لعاش لا محالة بان السلطان
قد يقتل الوفا من الناس في اليوم الواحد ولم تجر العادة بموتهم اجمع في
ذلك اليوم فلو جاز ان يموتوا حتف انفهم ولم يقتلهم القاتل
لانتقضت العادة في غير زمان نبي وذلك لا يجوز فيجب القطع على انهم لا
يموتون احيا والجواب عن ذلك ان هذا السؤال انما يتوجه على من يقطع على
موتهم لا محالة ونحن لا نقول بذلك بل نجوز كلا الامرين كما قدمناه
فاما قولهم ان العادة لم تجر بموت الجماعة في اليوم الواحد فهو غير
صحيح بل قد جرت العادة بذلك كما نعلمه في الذين يموتون بالوبا والهدم
وغيرهما وبعد فما خلافنا لهم في الاحاد ولا يمنع ان يموت واحد بعينه
من غير نقض عادة وبعد فانه كان يجوز ان يتفرقوا في البلاد لو لم يقتلوا
فيموتوا مسافرين في بلاد متباعدة في ذلك اليوم ولا يشك في موتهم كذلك
من غير نقض عادة واحتجوا بان قالوا لو لم يكن المقتول يعيش حيا لا محالة
لو لم يقتله القاتل لما كان ظالما له ولما وجب عليه القود والجواب عن ذلك
انا نقول لهم ان الظلم هو الضرر الذي يوصله الفاعل الى الغير لا نفع
لذلك الغير ولا دفع ضرر عنه ولا استحقاق ولا الظن لاحد الوجهين
المتقدمين ولا يكون في الحكم كانه من جهته غير فاعل للضرر ولا يشك

ان هذه الوقعة حاصلة في قتل المقتول وكان ذلك ظلما وكان
القاتل له ظالما سوا علم الله سبحانه انه كان يبقى حيا او انه يموت
لانه ان من ذبح غنم غيره لعلمه بان صاحبها يذبحها لا محالة فانه لا
يخرج بذلك عن كونه ظالما وان كان قد وافق غرضه فيلزمه العقلا
على ذلك ويلزمه قيمتها فبطل ما ذكروه ولهذا فانه قد يوجب عليه
الاعواض التي كان يستحقها بالاماتة من جهة الله تعالى وكان ظالما
له فبطل ما ذكروه واما قولهم انه كان لا يلزمه القصاص والجواب
عنه انه انما لزمه القصاص من جهة الشرع لانه تعدى ما حد الله له
ووقف على الادلة ما فيه هذا المقتول فلا فرق في ذلك بين ان يكون
قد علم الله تعالى انه يبقى حيا او يموت لا محالة ومما يبطل قول الحشوية قول
الله تعالى ولكم في القصاص حياة يا اولي الالباب انما يكون في القصاص
حياة لان الجاني اذا خاف من يعزم على القتل فيبقى المقتول حيا ولو كان المقتول
لا يبقى حيا لم يكن في القصاص حياة ولا علة للتعداد في ذلك هذه
الآية لانه تعالى ذكر حياة منكرة وذلك لا يقتضي الا بشيء واحد وليس
في ظاهر الآية ما يدل على القطع وهو ان المقتول لو لم يقتل لعاش لا محالة
لما قدمنا من انه كان يجوز ان يموت بعين ذلك الشي من هدم
او غرق ومات انه لا دليل فيما ذكره البغدادي على الحياة ولا على
الموت فيجب ما ادعيناه من انه يجب الوقف فيهما واعلم ان هذا
الخلاف الذي قدمنا ذكره انما هو في المقتول لو لم يقتل فاما من مات
حتف انفه او قتل فانه قد مات او قتل باجله واما الموضع الثالث
فيما يكون من الآجال لطفا وما لا يكون اما آجال الحياة وهو
استمرارها فانه لا يكون لطفا للحي لان اللطف فرع على التمكين
والحياة في نفسها هي تمكين وقد يجوز ان يكون العلم باستمرار

الحيوة في بعض الآجال لطفا لبعض المكلفين واما الموت فانه لا يكون لطفا للميت
لبطلان لطف فيما يكون مع فناء الحيوة والتكليف واما ما تعذر والتجاوز وزوال
العقل فلا شعور فيجب انه لا يقطع على ان في الآجال لطفا وانما المقطوع به
ان المستدل على الموت بان يقبر بعد يقرب ولا بد من ان يكون ذلك الاجل
لطفا لبعض المكلفين ممن يعلم بموته من الملائكة عليهم السلام فعلى هذه
الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع واما الموضع الثالث وهو الكلام في الغلا
والرخص فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حقيقة السعر والغلا
والرخص وبيانها في انهما الى من يضافان وبيانها فيما يكون من ذلك لطفا
وما لا يكون اما الموضع الاول فاعلم ان السعر هو المقدار الذي يعطونه البائع
من دون اسباب التي تقضيه ولهذا وهذا امتى سالت عن سعر الطعام
كان من جواب المجيب لك ذكر ذلك المقدار من دون اسباب على عين دراهم
لم يتفاوت هذا المقدار في الوقت الواحد والمكان الواحد وانما تفاوت
ذلك لتفاوت السلعة في نفسها او لغرض كل من المتعاقدين فاما اذا
تغاير الوقت والمكان فهذا المقدار يظهر اختلافه لعلمنا بان احوال
الناس تتفاوت في الاوقات والاماكن ولهذا نرى المرجع بالسعر الى
القيمة ولهذا يقال ثبتت القيمة على ما هو سعر وذلك لان
القيمة تستعمل في الشي التالف الذي قد حكم الحاكم بان يتابع
عنه بمقدار معلوم والثمن هو الذي يوخذ عوضا عما يخرجه احد
المتعاقدين واما الغلا فهو زيادة على المعتاد من قيمة الشي في وقت
بيعه وفي مكان بيعه واما الرخص فهو نقصان من المعتاد من قيمة
الشي في وقت بيعه وفي مكان بيعه ولا بد من اعتبار الوقت والمكان
فان الثلج لو بيع في الشتا نافل مما يباع به في الصيف لم يسم ذلك رخصا

لأنه لم يتربص ببيعه وكذلك لو وضع في بلاد اليمن بأقل مما بيع في
غيرها لم يسم ذلك رخصا لأنه لم يتربص لما اختلف الوقت والمكان
وكذلك فلو بيع الثلج في الشتاء بأكثر مما بيع به في الصيف لم يسم
ذلك غلاء لأنه لم يتربص لبيعه بل لتسببها هذا الدافع للزائد على القيمة
منذ أن ماله وكذلك لو اشتراه في أرض اليمن بأكثر مما بيع به
في البلد الذي جرت العادة أنه يباع فيه بما دون ذلك للعذر لم
يسم ذلك غلاء لأنه لم يمكن بيعه وأما الموضع الثاني في إضافتهما إلى من
تضافان فاعلم أنه إذا كان سبب الرخص احتكار الظلمة على بيع
الشيء بأقل من قيمته فهو ظلم وإذا كان سببه الرب تعالى فهو الشيء
المبيع فهو من الله سبحانه يجب الشكر عليه ومتى كان سبب الغلاء إخافة
الظلمة للسبيل وغصبهم أموال الناس وإتلافهم لها فوات فالغلاء منهم
وهو ظلم وجور لا يجوز الرضا به ومتى كان تسببه قلة المبيع وكثرة
المحتاجين فذلك من الله تعالى وهو حكمة وصواب وأما الموضع الثالث
فيما يكون من ذلك لطفا وما لا يكون أما الرخص والسعة في الرزق فإنه
لا يقطع بكونه لطفا وإن كان يجوز أن يكون لطفا لبعض المكلفين
وأما الغلاء فإنه يقطع مع العموم يجب القطع على أن الله تعالى إنما
فعله مصلحة للمكلفين أو عقوبة لمثل ما قدمنا في باب الآلام فهذا هو
الكلام في هذا الموضع وأما الموضع الرابع وهو الكلام في الأرزاق
فالكلام منه يقع في خمسة مواضع أحدها في حقيقة الرزق وثانيها
أن الفاعل للأرزاق هو الله تعالى وثالثها أن ما في أيدي العصاة من
الحلال فهو رزق لهم دون الحرام ورابعها أن الله تعالى مفاضل
بين عباده في الأرزاق وخامسها في أنه يحسن طلب الرزق أما الموضع
الأول فاعلم أن رزق الحيوان هو ما يمكن من الانتفاع به

ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به على بعض الوجوه وإنما قلنا ما كان
للغير منعه من الانتفاع به أو نهي عن الانتفاع به فليس برزق له
ولهذا لا يقال إن السلطان رزق الجند ما منعهم من أخذه ولا الانتفاع به
ولهذا قلنا ما رزق الله الحرام لأنه نهى عن الانتفاع به وأوجب رده
إلى من أخذ منه وأمر الناس أن يمنعوا الغاصب من الانتفاع به ولا يصح قول
من يقول إن الرزق هو الملك لأن الواجد ما قد يرزق الولد ولا يقال إنه
مالك له وكذلك سائر جوارحه فإنه يقول إنها رزق له وإن لم يكن
ملكا له ولعدم أن البهائم مرزوقة وإنها لا توصف بالملك قال الله تعالى
وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وكذلك فإن العبد مرزوق ويجب
على مولاه أن يرزقه ولا يقال إن رزقه ملك له بل هو وما في يده ملك لمولاه
ولعدم أن الله تعالى مالك للعباد ولا يقال إنهم رزق له تعالى وكذلك
فلا يصح قول من قال إن الرزق هو ما أكله الحيوان لأنه قد يأكل الحرام
وليس برزق له على ما بيناه إن شاء الله تعالى وكذلك فقد يترك الإنسان شيئا
من ماله الحلال ويقال إنه ترك رزقه فبطل قولهم إن الرزق هو ما
أكل ومع أن الرزق هو ما ذكرناه وقولنا ولم يكن لأحد منعه من
الانتفاع به على بعض الوجوه احترازا من الإمام ومن اليتيم فإن للإمام وولي
أن يمنع من أكل فيها سفه ومضار من تناول رزقه إذا لم يكن
معذورا وكذلك فلولي اليتيم أن يمنعه من تناول رزقه وأما الموضع
الثاني أن الفاعل للأرزاق هو الله تعالى فهذا هو مذهب كافة أهل
الإسلام والخلاف في ذلك مع المطرفية فإنهم ذهبوا إلى أن الرزق
إنما يحصل بالتجنيد والاكتساب فقط وإن كثرة الرزق وقلته بحسب
ذلك والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهبوا إليه أن
الأرزاق من جملة الأجسام والأعراض التي لا يقدر عليها العباد

كالقدرة والشهوة والحيوة وقد ثبت انه لا يقدر على ذلك الا الله تعالى
فثبت ان الارزاق من الله تعالى خلقا واباحة وتمليكا وحكما وان
كانت مختلفة فمنها ما يحصل للمرزوق من غير تسبب من جهته كالامطار
والمواريث وما يحصل بالهبة والصدقة وغير ذلك ومنها ما يحصل بتسبب
من جهته نحو ما يحصل من الزراعة والتجارات والصناعات في الاحجار
وغير ذلك فالرزق انما يحصل عند هذه الاسباب بحسب ما يعلمه الله تعالى
من مصالح العباد في التقليل والتكثير لا بحسب هذه الاسباب الا انا نعلم
ان هذه الاسباب ليست بموجبة لما يحصل عندها من الارزاق لانها قد تحصل
وقد لا يحصل الرزق فبطل قولهم انها تحصل بحسب هذه الاسباب في
القلة والكثرة وقد روي عن علي عليه السلام انه قال الرزق رزقان
رزق طالبه بسبب حياة ورزق طالبه سبب وروي عنه عليه السلام
انه مر باموال كثيرة فسال عنها فقالوا هي لرجل يقال له ... وهو
مطيع فقال عليه السلام اروني به فلما راه ان عليه السلام يقول
سبحان معطي العباد ... ورازق الملهوف والمحروم لو كان رزق
العباد من حيلة ما ملكت من رزق شيئا ... فبطل قول المطرفية
الارزاق انما تحصل بحسب الاكتساب وثبت انها تضاف الى الله تعالى
حقيقة وان كان يصح اضافتها الى العباد مجازا كما يقال رزق
السلطان جنده ومعناه انه مكنهم مما ينتفعون به من الارزاق
والا فلولا ما خلقه الله سبحانه لهم من ذلك وتمكنه منه لم يصح هذه
الاضافة اليه لانه لا يقدر على خلق الاجسام وعلى هذا المعنى يحمل
قول الله تعالى فارزقوهم منه واما الموضع الثالث وهو ان ما في
ايدي العصاة من الحلال رزق لهم دون الحرام فهذا هو مذهبنا
وكافة اهل الاسلام وذهبت المجبرة القدرية الى ان الحرام
رزق لهم كالحلال وذهبت المطرفية الطبعية الى انهم يغصبون

لما في ايديهم من حلال وحرام وقد انكر الله سبحانه الفريقين بقوله
للمشركين قل أرأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا
قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وبقوله قد خسر الذين قتلوا اولادهم
سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما
كانوا مهتدين وذلك يقضي بخلاف قول المجبرة في ان الحرام رزق لمن هو
في يده كالحلال ونوضح ان الارزاق كلها لا بد ان تكون حلالا ونعني
بطلان قول المطرفية ان الله تعالى لم يرزق العصاة والعتاة وانهم
مغتصبون لما في ايديهم من الحلال بين ذلك ويوضحه ان الله سبحانه قد مدح
المنفقين مما رزقهم الله فلو كان الحرام رزقا لكان الانفاق منه طاعة
ولكان المنفق منه ممدوحا مثابا ومعلوم ان الانفاق منه مع العلم بانه ما اخذه
معصية وان المنفق منه مذموم معاقب فبطل قول المجبرة بان الحرام
رزق لمن هو في يده ومما يبطل قولهم انه لو كان رزقا لمن هو في يده
لما جاز من الامام والمسلمين ان يأخذوه منه ولا ان يردوه الى
صاحبه كما لا يجوز ذلك فيما هو رزق له من الحلال فلما علمنا ان ذلك
يجوز بل يجب متى تكاملت الشروط التي نذكرها في باب النهي عن المنكر
بطل قولهم ان الحرام رزق لمن هو في يده فان قيل لو لم يكن الحرام رزقا
لوجب فيمن اغتذى بالحرام طول عمره ان لا يكون قد رزقه الله تعالى وقد
ثبت ان الله تعالى رزق كل حي خلقه قلنا انا قد بينا ان الرزق هو ما
يمكن من الحيوان من الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه ولا شك ان
الله سبحانه قد مكن الذي اغتذى بالحرام من طلب الحلال والانتفاع به
فاذا اشتغل بالحرام عن الحلال او تشاغل به كان هو الذي من قبل نفسه
ومن قبل من شغله به في حال طفولته ولا نقول ان الله تعالى لم يرزقه
فبطل ما اوردوه ووضح ان الحرام ليس برزق لمن هو في يده ومما

بطل قول المطرفية هو ان العاصي لو كان مغتصبا لما في يده من الحلال
لما كان له ان ينفق منه ولا كان ينعقد فيه بيعه ولا هبته ولا صدقته
ولما كان يجب عليه زكوته لان كل ذلك انما يثبت فيما يملكه الانسان
دون ما هو مغتصب له فلما علمنا ان جميع هذه التصرفات ماضية
من العاصي فيما في يده من الحلال بطل قولهم انه مغتصب لذلك ومما يبطل
قولهم قول الله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم
لها مالكون والاشتراك العصب لنسبتها ملكا لمن هو في يده وامثال ذلك كثير
واما الموضع الرابع فهو ان الله تعالى فاضل بين عباده في الارزاق بحسب
ما يعلم من مصالحهم فيبتلي بعضهم بالغنى وبعضهم بالفقر وهذا هو مذهب كافة
اهل الاسلام وقالت المطرفية الطبيعية انه لا يجوز منه ذلك بل يجب عليه
التسوية في الارزاق وقد احتج اهل الاسلام بخلاف ما قالوه في كتابه
الكريم فقال اهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا
ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك
خير مما يجمعون وقال تعالى والله فضل بعضكم على بعض في الرزق وقال تعالى
انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة اكبر درجات واكبر
تفضيلا الى غير ذلك من آيات القرآن الكريم التي تصرح بانه تعالى فاضل
بين عباده فيما رزقهم فبطل قولهم انه يجب على الله المساواة في الارزاق
ولانه لا دلالة في العقل بل ولا على ذلك بل هو تعالى متفضل عليهم برزقهم كما
انه تعالى متفضل عليهم بخلقهم ولا اشكال ان المتفضل لا يجب عليه ان يتفضل
على مثل ما قدمنا بيانه [illegible] على اهل الاسلام واما الموضع الخامس فهو
حسن طلب الرزق من جهته وقد خالف في ذلك قوم من المتصوفة
وقالوا انه لا يحسن طلب الرزق والدليل على بطلان قولهم العقل والسمع
اما دلالة العقل فهو ان العقلاء مجمعون على انه يحسن اكتساب المنافع
بالتجارات والصناعات وذلك معلوم ضرورة من احوالهم كلهم

[illegible] بما العقلاء عليه واما دلالة السمع فمن ذلك قول الله تعالى يا ايها الذين
امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض وقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا وقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله ويدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه واله طلب الحلال فريضة
بعد الفريضة وقوله صلى الله عليه واله من كد على عياله كان كالمجاهد في
سبيل الله وامثال ذلك كثير من الكتاب والسنة فان قيل ان في طلب الرزق
معاونة للظلمة لانه متى طلب الرزق وحصله ثم اغتصبه منه الظالم كان
قد اعانه على الظلم فلذلك لم يحسن قلنا ان المعونة هي التمكين من الفعل مع
الارادة له ولا اشكال ان المظلوم لم يرد باكتساب المال معونة الظالم وانما
اراد نفع نفسه ولا سيما معيشة عياله ولهذا لا يقال ان الله تعالى قد اعان
الظالم بجوارحه وقدرته التي لاجلها تمكن من الظلم على الظالم لما لم يرد
منه ذلك بل اراد منه ان يستعملها فيما امر به كذا هذا وبعد فلو في ذلك
في هذه العلة لقبح القاء البذر في الطين للزراعة لانه يكون ممكنا للظالم
من اخذه ومعلوم خلاف ذلك وبعد فكان يجب امساك الغنم وسائر
المواشي لانه لا يامن ان يفترسها السباع ولا فرق بين ان يكون فاعل الظلم
مكلفا او غير مكلف في ان ذلك يكون قبيحا منهما وقد علمنا خلاف
ذلك فان قالوا ان في طلب الرزق ترك التوكل على الله تعالى فلذلك لم يحسن
قلنا ان طلب الرزق ليس بترك للتوكل بل يكون تركه تكاسلا على الغير
الوجه واما التوكل هو طلب الرزق من الله تعالى مع توطينه لنفسه
على ترك الجزع من فوته وعلى الصبر على ما يفعله الله فيه من ضيق يلحق
ذلك كما روي عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لو توكلتم على الله حق
توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا فوصفها
بالتوكل مع الغدو والرواح فبطل قولهم ان الطلب للرزق فيه ترك التوكل
فان قالوا ان الاموال قد التبست واختلط الحلال بالحرام فلا نامن متى طلب
من

الرزق ان يقع في الحرام فلذلك لم يحسن طلب الرزق قلنا انه يمكنه ان يطلب
من الحلال ما يمسك به رمقه وقد جعل الله تعالى له طريقا الى ذلك فيسال من
في يده الشي فان قال له انه حلال وغلب على ظنه صدقه حسن منه تناوله
وان لم يغلب على ظنه صدقه ولم يجد سواه وكان اكل الميتة يضر به
جاز له ان ياخذ منه مقدار ما يمسك به رمقه وهذا كله اذا التبس
عليه الامر ولم يميز له الحلال عن الحرام فبطل ما اوردوه وصح ان تحسين
طلب الرزق فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع واما الفصل الثالث
وهو الكلام في السوال فاعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه قال اعلم ان
افعال العباد التي هي الطاف لهم ينقسم فمنها ما يعلمون بعقولهم انها الطاف
جارية مجرى دفع الضرر عن النفس فيعلمون وجوبها عليهم وذلك كالمعرفة
بالله عز وجل وبصفاته وعدله وثوابه وعقابه فان من علم الله سبحانه
بصفاته وعدله وعلم ثوابه لاهل طاعته وعقابه لاهل معصيته يكون
اقرب الى فعل طاعته رغبة في نفع الثواب والى ترك معصيته حذرا من
ضرر العقاب ممن لم يعرف ذلك وذلك معلوم بفطرة العقل ومنها ما
لا يعلمون بعقولهم انها الطاف بل انما يعلمون ذلك بالشرع فيجب ان يعرفوا
صدق الانبيا عليهم السلم حتى يعلموا ما يودونه اليهم من الطافهم
القول في النبوات واذا اردنا الكلام في ذلك تكلمنا في خمسة مواضع
احدها في حقيقة النبوة والرسالة والنبي والرسول لغة وشرعا
وثانيها في حسن البعثة وثالثها في صفات الرسول الذي يحمل من
الله تعالى الرسالة ورابعها في شروط المعجز وخامسها في الدلالة على
نبوة محمد صلى الله عليه اما الموضع فاعلم ان معنى النبوة والرسالة
في الشريعة واحد وهو ما تحمله الرسول بغير واسطة ادمي وكذلك
معنى النبي والرسول في الشريعة واحد وهو المتحمل للرسالة عن الله

بغير واسطة ادمي وانما قلنا ان معناهما في الشريعة واحد لانه لا
يكون ان يسمى باحد اللفظين ويسمى بالاخر فلا يكون ان يقال هذا نبي الله
وليس برسول الله او هو رسول الله وليس بنبي له بل يعد من قال ذلك
مناقضا عند اهل الشريعة لان اهل الشرع اجمعوا على ان الله تعالى قد
خاطب نبينا صلى الله عليه واله وسلم تارة بيايها النبي وتارة بيايها الرسول
فعلمنا ان معناهما في الشريعة واحد وان كان معناهما في اصل اللغة
مختلفا فان قولنا رسول في اصل اللغة يفيد انه مرسل ارسله الى غيره
برسالة قد حملها اليه وقام بتبليغها وادايها والرسالة هي ما حمل ليبلغ
الى غيره فاما قولنا نبي فاعلم ان هذه اللفظة تهمز وقد لا تهمز فاذا لم
تهمز فادت الرفعة لان هذه اللفظة في النبوة التي يراد بها الرفعة
قال الشاعر فاصبح رتما دقاق الحصا مكان النبي من الكاثب
ويريد المرتفع من الكثيب وقد قيل ان الكاثب هو اسم الموضع وان
النبي هو الرابي قال الشاعر لمن عليهم عارم قد عرفتها اذا عرضوا
لخطي فوق الكواثب فصح ان النبوة في اصل اللغة هي الرفعة فاذا قلنا
نبي الله بغير الهمز افاد كونه عظيم المنزلة عند الله لما حمله من الرسالة
بغير واسطة ادمي واذا همز فكانت من الانبا وهو الاخبار ويصح
ان يفيد كونه مخبرا او كونه مخبرا لانه قد اخبر وادى الرسالة
عن الله بغير واسطة ادمي كما اخبر بالرسالة وحملها بغير واسطة
ادمي وان قلنا نبي هو على وزن فعيل وقد جاء ذلك بمعنا مفعول
كسميع بمعنا مسمع وحكيم بمعنى محكم قال الشاعر امن ريحانة الداعي
السميع يورقني واصحابي هجوع اي المسمع والله تعالى حكيم بمعنى انه
محكم لافعاله وقد جاء بمعنا مفتعل كنعيس بمعنى منقص وحبيس بمعنى محبس

وهو من اجناس الغرس في سبيل الله وكذلك في معنى مثلي قال الله
تعالى قالت من انباك هذا قال نباني العليم الخبير معناه اخبرني وقد
وصف الله سبحانه القران بانه حكيم ومعناه انه محكم قال الله تعالى
الم تلك ايات الكتاب الحكيم اي المحكم وقال الشاعر وقصيدة تاتي الملوك
حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها يريد محكمة فثبت ان هذه اللفظة
اذا همزت افادت ما بينا وهو له اختيار لكن على هذه الطريقة
لا يكون قولنا نبي مفيد للطريقة الرفيعة بنفسه بل لا بد من واسطة
وهي ان يكون الله عز وجل قد اخبره بمصالح امته بغير واسطة اذ في
ولا يحسن ذلك الا على طريق ارساله اليهم والقيام بذلك فيتحول الرتبة
لاجل ذلك فلهذا صار معنى النبي والرسول في الشرع واحد ومعنى
النبوة والرسالة واحد وان كانت معانيها في اصل اللغة مختلفة
واعلم ان النبي قد سمى حجة وسمى مبعوثا اما تسميته حجة فلما كان
كلامه مقبولا كالحجة سمي بذلك دون ذاته واما تسميته مبعوثا فلانه
يفيد في الاصل انه على البعثة وقد صار في عرف الشرع مفيدا
لمن بعثه الله بالرسالة الى عباده واما الموضع الثاني في حسن البعثة
فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع احدها في حكاية المذهب وذكر
الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب
اليه المخالف والثالث في ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله اما الموضع
الاول فمذهبنا ان العقل يجوز ارسال الله تعالى الرسل ليعرفوهم مصالح
دينهم وزعمت البراهمة ان ارسال الله تعالى الرسل قبيح واما الموضع
الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه فهو انا قد بينا انه يجب على الله
تعالى ان يلطف للمكلفين اذا علم ان لهم لطفا فيما كلفهم وقد
تقرر في عقل كل عاقل ان من اراد من غيره امرا لم يكن الامر

وكان يعلم ان ذلك الغير لا يفعل ما اراده منه الا متى ارسل اليه رسولا
يعرفه ما اراده منه فانه يجب منه ان يرسله اليه بل يجب متى كان مريدا
على غرضه منه فاذا ثبت ذلك في الشاهد ثم علم الله تعالى من حال المكلفين
انه متى ارسل اليهم رسولا كانوا اقرب الى ان ياتوا بما كلفوه وجب منه
ارسال ذلك الرسول ووجب ان اللطف واجب على الله تعالى من حيث فعل
سببه وهو التكليف ولانه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى من مصالحنا
ومفاسدنا ما لا نعلمه حتى يستعيدنا بمصالحنا ويكرم علينا مفاسدنا
على السنة الرسل عليهم السلم فثبت ان العقل يقضي بحسن ذلك ولا
يمنع منه واما الموضع الثالث في ايراد ما يتعلقون به فانهم يتعلقون
بان قالوا ان ارسال الله تعالى الرسل لا يخلوا اما ان يرسلهم بما يوافق العقول
او بما يخالفها فان ارسلهم بما يوافق العقول كان ذلك عبثا لان العقل
قد اغنى عنهم وان ارسلهم بما يخالف العقول كان قد ارسلهم بالقبيح
لان ما يخالف العقل قبيح والجواب عن ذلك انا نقول لهم ان ارسالهم بما
يخالف العقول قبيح فهو مسلم ولكنا لا نقول ان الله تعالى قد ارسلهم
بما يخالف العقول على الاطلاق بل ارسلهم بتفصيل امور قد اجملتها
العقول ولم يكن للعقول هداية الى معرفة تلك التفاصيل فحسن منه تعالى
ان يبعث الرسل ليعرفوهم تفاصيل ما اجملته عقولهم الا ترى ان العقل
يجوز ان الصوم حسن اذا كان فيه اعتبار او نفع على ما قد بينا ان ذلك
ويجوز ان يكون قبيحا اذا كان يعرى عن نفع ودفع ضرر واستحقاق
واذا تقررت هذه الجملة في العقول ثم ان الرسل عليهم السلام وعرفنا
صدقهم بالمعجزات ثم اخبرونا ان لنا في بعض الافعال نفعا وان علينا
في بعضها ضررا ولا يكون في ما يبلغونه في ذلك مخالفة لعقولهم ولا ان
يكونوا قد جاءوا بما خالف العقول حتى ذلك ان العقلا يعلمون

لفطن عقولهم انما قوي عليهم العلل التي تنزل بهم وجب عليهم اجتنابه
دفعا للضرر عن نفوسهم وانما هو بها عليهم حتى منهم استعماله
بل يجب فاذا لم يعلموا النفس لكل الامور التي منا ابتغوا بها ينزل عليهم
العلل التي تنزل بهم حسن منهم ان يفزعوا الى من يعرفهم ذلك لا يكون
من احدهم بذلك عند اباهم بها خلاف عقولهم كذلك حال الرسل
عليهم السلام فيبطل قولهم انهم اذا اتوا بما في العقول وجب ردهم
وكذلك فلا يصح قولهم انهم اذا اتوا بما يوافق العقول كان ارسالهم
عبثا لوجهين احدهما انا قد بينا انه قد بينا ان كثيرا من العقلاء امر
الواعظ بان يعظ الناس ويدعوهم الى التمسك بعقولهم وترك المخالفة
لها ولا يكون ذلك عبثا وكذلك تصنيف الحكماء في ذلك الكتب ليس بعبث
فان قالوا ان هذا كان لان الزهاد والحكماء بمنزلة العقول
في الحث على التمسك بما في العقول لا لكمال لو تجرد العقل عن حثهم قيل لهم
اذا كان امر الزهاد هذه المنزلة فامر من ظهر عليه المعجزات الدالة
على انه رسول الله اولى بهذه المنزلة والوجه الثاني انا نقول لهم
ما تريدون بقولكم ما اتوا في العقل ابريدون ما لو انكشف للعقل حاله لقضى
بما قضوا به من حسن او قبح وان لم ينكشف العقل حاله قبل مجيئهم
او تريدون انهم جاءوا على مثل ما قدمنا قبل هذا فان قالوا اريد الوجه
الاول قيل لهم فهو مذهبنا ولا يلزم ان يكون ارسالهم عبثا ولا ان
يكونوا قد جاءوا بالعبث لانهم قد كشفوا عما لم ينكشف للعقل حاله
وان كان لو انكشف للعقل حاله لحكم بما حكموا به كما ان عقل
المريض لو انكشف له من حال الغذاء والدواء الذي امر الطبيب بهما ما
انكشف للطبيب من كونهما صالحين له لحكم بمثل ما حكم به
الطبيب ولا يكون وصف الطبيب له عبثا فان قالوا الوجه

ما نعبد به الا انا علمناهم السلام وجوزنا على وجه يقتضي القبح والوجوب
لعلمه العقلاء كما بينا انهم يعلمون وجوب الواجبات العقلية كقضاء
الدين ورد الوديعة وشكر المنعم وقبح المقبحات كالظلم والكذب وكفر
النعم فلما لم يجب ان يعلم العقلاء جميع مصالحهم ومفاسدهم ابتداء لم يجز
جواز ان يعلم العقلاء مصالحا دون غيره نفسه او في البعض لا خر الى سواهم
كما لم يمنع مثل ذلك في مصالح دنياهم لانه لا يجوز ان يعلم الطبيب
مصلحة المريض ما لم يعلم المريض فلم لا يجوز ان يعلم الله تعالى من مصالحنا ومفاسدنا
ما لا نعلمه نحن فيعرفنا بمصالحنا ويحرم علينا مفاسدنا على السنة الرسل
عليهم السلام فان قالوا لو كان ذلك صلاحا لما جاز نسخه كما ان الظلم
والكذب وكفر النعم لما كان مما يعلم قبحه من جهة العقل لم يجز
نسخ شيء منها قلنا ان بين الموضعين فرقا فان ما ذكرتم من قبح الظلم
والكذب وكفر النعم انما قبح لوجوه تقع عليها وكونها ظلما
وكذبا على ما بينا ذلك في اول ابواب العدل وكذلك فان قضاء الدين ورد
الوديعة وشكر المنعم انما وجبت لوجوه تقع عليها وتلك الوجوه
ملازمة لها في سائر الازمان ولا تختلف باختلاف الاشخاص والازمان
فلذلك لم يرد النسخ عليها وليس كذلك المصالح الشرعية من المنافع
والمضار فانها انما كانت لكونها الطافا ويجوز ان يتغير ذلك بحسب اختلاف
الاشخاص والازمان كما انه قد ثبت ان الالام التي ينزلها الله تعالى
بالعباد انما حسنت لكونها الطافا للمكلفين على ما قد بينا ذلك في
فصل الالام ولم يكن استمرارها بكل من نزلت به لما كانت الطافا
قد تختلف باختلاف الاشخاص والازمان كذلك فيما جاءت به الرسل عليهم
السلام من المصالح الشرعية فان وجه حسنها كونها الطافا
فاذا زالت المصلحة التي كانت متعلقة بها جاز ورود النسخ عليها

وظهر الفرق بين الموضعين فان قالوا ان في جملة ما جاءت به الانبياء ما يعد
سخفا كالطواف والسعي والتجرد من الثياب وحلق الرؤوس والرمي
فكيف يقولون ان ارسالهم والحال هذه حسن قلنا لا نسلم ان ذلك
سخف على الاطلاق بل نقول انه متى لم يكن فيه غرض صحيح كان سخفا
ومتى كان فيه غرض صحيح لم يكن سخفا بل يكون حكمة الا ترى ان العاقل
حول بيته ليعرف احواله يكون حكيما وكذلك فان الواحد منا يحسن
منه ان يتعاطى لقاء والده او صديقه وكذلك فانه يحسن من الانسان
ان يرمي ثمره من على شجرة لينتفع بها وكذلك فانه يحسن منه ان يخلع
ثيابه ويتجرد من ثيابه اذا احتاج الى ذلك لغرض صحيح فاذا اخبر من العقلاء
هذه الافعال لما يتعلق بها من الاغراض الخفية والمنافع للكلفة
جيد من الله تعالى ان يرسل الرسل عليهم السلام ان يعرفونا ان لنا في
هذه الافعال منافع عظيمة تخفى في جنبها ما يلحق فيها من المشاق وكل
واحد ولا نشك ان الرسل عليهم السلام قد اخبروا ان لنا في هذه الاعمال
وما شابهها منافع عظيمة وقد ثبتت رسالة الله اياهم وثبت صدقهم عليهم
السلام بما اظهره الله تعالى عليهم من المعجزات فيبطل قول من قال ان العقول
تستقبح ما جاءت به الرسل عليهم السلام بما اظهره الله تعالى عليهم وصح ما ذكرنا
من ان العقل يجوز ارسال الله تعالى للرسل واما الموضع الثالث
صفات الرسول الذي يحسن من الله تعالى ارساله فاعلم ان الرسول لابد ان يختص
باوصاف منها ان يكون عاقلا ذكرا ومنها ان يكون عارفا بالله تعالى
وعدله وحكمته ومنها ان يكون في ارساله مصلحة للمكلفين ومنها ان
يعلم الله تعالى من حاله انه لا يكتم شيئا مما ارسل به ومنها ان يكون
معصوما عن موافقة الكبائر قبل البعثة وبعدها ومنها ان يكون
مجتنبا عما ينفر عنه في خلقه وفعله من المباح والصغائر واما اشتراطنا

ان يكون عاقلا فلانا ذكرنا انه متى لم يكن عاقلا لم يرشد نفسه فكيف
يرشد غيره ولا فرق بين ان يكون صغيرا او كبيرا لان الغرض هو كمال
عقله فاذا اكمل الله تعالى عقله في حال الطفولية كان ذلك ابلغ في
باب الاعجوبة والتمكن من الاستدلال على صدقه فلهذا اشترطنا ان يكون
عاقلا واما اشتراطنا كونه ذكرا فلان الغرض بارساله دعوتهم الى القرب من
الناس الى طاعة الله تعالى والاستكبار العقول بانصرافه قبول ذلك
الاناث فلو ارسل الله تعالى من هذه حاله لانتقض الغرض بالبعثة وقد
دل على ذلك قول الله تعالى وما ارسلناك قبلك الا رجالا نوحي اليهم والايحاء ان
لعرف الوحي الا من هو كامل العقل واما اشتراط كونه عارفا بالله
تعالى وتوحيده وعدله فلانه لو لم يكن كذلك لم يحسن ارساله لان الغرض
بارساله هو دعاء الخلق الى الله تعالى فمن لم يكن عارفا به لم يحسن منه الدعاء اليه
واما اشتراط ان يكون في ارساله مصلحة فلانا قد بينا انه انما يحسن ارسال
الرسل متى كان في ذلك لطف للمكلفين فاذا لم يكن ارسالهم مصلحة انتقض
الغرض ببعثتهم واذا تقرر ذلك فلابد ان يكون الرسل مصلحة في بعثته
في باب الدين وكذلك لم يحسن بعثته لانه لابد عليه ان ينتفع غيره ولا ان
يدفع الضرر عنه ما لم يكن له في ذلك مصلحة واما اشتراط ان لا يكتم
شيئا مما ارسل به فلانه لو كان المعلوم من حاله ذلك لم يحسن بعثته
لانه يعود على الغرض ببعثته بالنقض وذلك لا يجوز واما اشتراط كونه
معصوما عن موافقة الكبائر قبل البعثة وبعدها فلانه لو لم يكن كذلك
لم تقبل الظن على صدقه ولا يحسن لاحد ان يقول يجوز ان يكون عالما بذلك من
حال نفسه حتى يمكنه ان يعرف صدقه من رسله النبي الوحي لانه متى جوز على
الرسول فعل الكبائر لم يغلب على ظنه صدقه فلا يأمن قبول
قوله واما اشتراط ان يكون مجتنبا عما ينفر عن القبول في خلقه
وفعله فلانه لو لم يكن كذلك لنفر العقلاء عن القبول منه وذلك ينقض

الغرض بعينه وان خرج ذلك عما قررنا بطل قول الحشوية انه يكون على
لا سيما الكبائر وبطل ايضا ما يقوله الامامية من انه يجب ان يكون معصوما
عن الكبائر والصغائر لان الادلة قد دلت على خلاف ما ذكروه
واما الموضع الرابع في ذكر شروط المعجز فالكلام فيه يقع في ثلاثة
مواضع احدها في حقيقته وثانيها في اعداد شروطه وثالثها في
وجه اشتراط كل واحد منها اما الموضع الاول فاعلم ان المعجز للبشر
هو ما لا يتمكن من يساويه في مثله على جنسه او في مقداره او في نوعه
على وجه وصفة اما لفقد قدرة او فقد علم او فقد آلة على ذلك
واما الموضع الثاني فاعلم ان شروط المعجز من فعل الله سبحانه او جاريا
مجرى فعله فان يكون باقداره وتمكينه وثانيها ان يكون ناقضا للعادة
وثالثها ان يكون له تعلق بدعوى المدعي للنبوة فاما كونه من فعل
الله سبحانه فنحو فلق العصا حية او اخراج الناقة من الجبل وابراء الاكمه
والابرص وغير ذلك واما كونه جاريا مجرى فعل الله سبحانه فنحو ان
يقدر الله تعالى نبيا على المشي في الهواء او على الماء واما كونه ناقضا
للعادة فنحو فلق العصا حية واخراج الناقة من الجبل واحياء الموتى
لا غير ذلك واما كونه متعلقا بدعوى النبوة فمعناه ان يكون لذلك
المعجز من الاختصاص بذلك النبي ما ليس لغيره وقد دخل تحت ذلك ان يكون
عقيب دعواه وان يكون مطابقا لها واما الموضع الثالث في وجه
اشتراط كل واحد منها اما اشتراط كون المعجز من فعل الله سبحانه
او جاريا مجرى فعله فلان الله تعالى هو الذي يدل بالمعجز على صدق
رسله عليهم السلام فلم يكن بد من ان يكون له تعلق بالله سبحانه
وليس ذلك الا بان يكون من فعله او جاريا مجرى فعله حتى يكون

له تعلق به تعالى فتكون نسبته اليه اولى من نسبته الى غيره واما اشتراط
كونه ناقضا للعادة فلان ما هو معتاد كطلوع الشمس من المشرق وغروبها
في المغرب لا يكون دالا على نبوة احد لان نسبته الى الصادق ومدعي ذلك
كنسبته الى الكاذب واما اشتراط كونه متعلقا بدعوى النبوة فلانه
لو لم يكن له اختصاص بالمدعي للنبوة لم يكن بان يدل على نبوته اولى من ان يدل
على نبوة غيره ولا بان يدل على صدقه اولى من ان يدل على كذبه فاذا تقررت
هذه الجملة ظهر ان المعجز الدال على صدق المدعي للنبوة هو الفعل الناقض
للعادة المتعلق بدعوى المدعي النبوة فكل ما حصل فيه هذا المعنى فهو معجز
وما لم يحصل كذلك فليس بمعجز ولا معنى لاشتراط كون المعجز مما لا يدخل
جنسه تحت مقدور العباد كما زعمه جهال اليهود لان المعجز متى اختص
بالشرائط التي ذكرنا وجب ان يدل على صدق المدعي النبوة سواء كان
مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد او مما لا يدخل جنسه تحت مقدورهم و
سواء كان من فعل الله سبحانه او من فعل غيره سبحانه باقداره وتمكينه
ولهذا كان انفلاق البحر ونسف الجبل من اكبر معجزات موسى عليه السلام
وان كانا من قبيل الاكوان التي يدخل جنسها تحت مقدور العباد ولا شك
ان نسف الجبال وفلق البحار وقلب المدن ابلغ في الاعجوبة واظهر في الدلالة
على صدق المدعي للنبوة من قلب العصا حية واخراج الناقة من الجبل واحياء
الموتى ان كان جنس الاول داخلا تحت مقدور العباد دون الثاني خلافا
لما ذكروه واما الموضع الخامس في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه واله
وسلم فالكلام فيه يقع في اربعة مواضع احدها في بيان الغرض في اثبات
نبوته صلى الله عليه وسلم وثانيها في حكاية المذهب وذكر الخلاف وثالثها
في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه دون ما ذهب اليه المخالف ورابعها

في جواز نسخ الشرائع اما الموضع الاول فاعلم انا لما اردنا اثبات النبوة
لمن ظهر عليه السلام تكلمنا في اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام فانها
متى ثبت وعلمنا صدقه في اخباره علمنا نبوة سائر الانبياء الذين
اخبر بنبوتهم ولانا قد تعبدنا بالعمل بشريعته ولا يتم لنا العمل بها
الا بعد العلم بنبوته ولما كنا مفتقرين على ما لا بد من كونه قبحا وقد
بينا ان ذلك فثمة حاجة ماسة الى العلم بنبوته صلى الله عليه وعلى
آله واما الموضع الثاني فمذهبنا ومذهب كافة اهل الاسلام ان محمدا
صلى الله عليه وعلى آله نبي صادق والخلاف في ذلك مع اليهود والنصارى فانهم
لا يعترفون بنبوته صلى الله عليه وآله واما الموضع الثالث وهو
الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فهو انه قد ظهر المعجز
على يديه صلى الله عليه عقيب دعوى النبوة وكل من ظهر المعجز عليه عقيب
دعوى النبوة فهو صادق وهذه الدلالة تشتمل على مقدمتين احداهما
قولنا انه صلى الله عليه وآله ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة والاخرى قولنا
وكل من ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة فهو صادق فاما بيان صدق
المقدمة الاولى فهو انه من ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة صلى الله عليه وآله
لما كان في الوقت المعلوم والحال المعلوم على ما هو معروف من نشئه
وطريقته وسائر احواله ادعى النبوة لنفسه وجاء بالقرآن ولم يسمع
قبله من غيره وجعله معجزة له وتحدى العرب وهم النهاية في الفصاحة
والغاية في البلاغة ان ياتوا بمثل القرآن او بعشر سور من مثله او بسورة
من مثله فلم ياتوا بشيء مما تحداهم به ولما لم ياتوا بذلك لعجزهم عنه وجب
ان يكون القرآن معجزا ظاهرا على يديه صلى الله عليه وآله عقيب دعوى
النبوة وهذه الدلالة تشتمل على ما بينه اركان احدها ان محمدا

المعرفة

صلى الله عليه كان في الدنيا وثانيها انه ادعى النبوة لنفسه وثالثها
انه جاء بالقرآن ولم يسمع قبله من غيره ورابعها انه جعله معجزة له
وخامسها انه تحدى العرب ان ياتوا بمثله او بعشر سور من مثله
او بسورة من مثله وسادسها انهم لم ياتوا بشيء من ذلك وسابعها
انهم انما لم ياتوا بذلك لعجزهم عنه وثامنها انه متى ثبت كون القرآن
معجزة له صلى الله عليه وآله اما الاركان الاربعة الاول فانها معلومة
ضرورة عند كل من سمع الاخبار وعرف السير والآثار واما الركن
الخامس وهو انه تحداهم ان ياتوا بمثل القرآن فلنا الى العلم به طريقان احدهما
انا نعلم ضرورة فان من عرف الاخبار وبحث عن السير ولا بد ان علم انه
صلى الله عليه وآله كان يغشى مجامع العرب ومشاهدهم ويتلو عليهم
آيات القرآن ويتحداهم ان ياتوا بمثله ويقرعهم بالعجز عن الاتيان بمثله ومن
كان له ادنى فحص وتفتيش علم ذلك على حاله صلى الله عليه وآله
ضرورة والطريقة الثانية ان القرآن الكريم مشحون بآيات التحدي وقد
ذكر الله تعالى التحدي فيه في ثلاث مرات احدها انه تحداهم ان ياتوا بمثل
القرآن جملة فقال تعالى ام يقولون تقوله بل لا يؤمنون فلياتوا بحديث مثله
ان كانوا صادقين وقرعهم بالعجز عن ذلك فقال قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا وهذا غاية التحدي والتقريع فلما لم ياتوا بذلك تنزل لهم
مرة ثانية فتحداهم ان ياتوا بعشر سور من مثله فقال تعالى ام يقولون
افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم
من دون الله ان كنتم صادقين فلما لم ياتوا بشيء من ذلك تنزل لهم
مرة ثالثة فتحداهم بان ياتوا بسورة من مثله فقال تعالى وان كنتم في

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من
دون الله إن كنتم صادقين ثم أخبر أنهم لا يأتون بذلك وقرعهم
بالعجز عن الإتيان به فقال فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي
وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وهذا غاية التحدي الباعث
على المعارضة فثبت أن القرآن مشحون بآيات التحدي ولو لم يكن
عليه السلم تحداهم بذلك لكان ذلك من أكثر المطاعن عليه وأعظم
المعترضات عنه بأن يقولوا له أنت مأمور بتحدينا ولم تفعل ما أمرت
به وحيث لم يطعنوا هنا منا تعين على دعواكم ولا بد من سماعه لما تلوا
من هذه الآيات هو التحدي البليغ ولا شك أنهم كانوا يسمعون هذه
الآيات كما يسمعون سواها من آيات القرآن الكريم والعلم ببلوغ
بعض ذلك إليهم واستماعهم له كالعلم ببلوغ البعض الآخر
واستماعهم له لأن النقل في جميع القرآن نقل متواتر فإن قيل لما
أنكرتم أن آيات التحدي مزيدة في القرآن فلذلك لم يعارضوه لما
لم يسمعوها قلنا أن المدعي لذلك يكون مباهتا مكابرا فيما يعلم
خلافه ضرورة وبعد فلو كان الأمر في ذلك كما يزعمون لأنكر
الزيادة فيه قوم ولجرى فيه من التشاجر ما كان لا يخفى لما كانوا
عليه من إعظام القرآن واستعظام الزيادة فيه والنقصان فبطل
ما أوردوه الآن المقطع الركن الخامس وهو أنه صلى الله عليه وآله
تحدى العرب أن يأتوا بمثل القرآن وبعشر سور من مثله أو بسورة
من مثله وأما الركن السادس وهو أنهم لم يأتوا بشيء مما تحداهم به
والذي يدل عليه أنهم لو عارضوا القرآن أو شيئا منه بما يقدح
في الحجة لوجب أن ينقل إلينا معارضته على حد نقله ولا
شك أنها لم تنقل فثبت أنها لم تكن أما الأول فالذي يدل عليه أن الذي

يدعوهم إلى المعارضة يدعوهم إلى إظهارها في المحافل والمجالس
ونشرها في البلاد ومن ظهرت على هذا الحد وجب نقلها أما
الأول فالذي يدل عليه أن الذي يدعوهم إلى المعارضة هو أن يظهر
عند الناس أنهم قد عارضوه بما يقدح في أمره ويبطل دعواه وأن يرجع
من وافقه عن موافقته ويثبت من خالفه على مخالفته وأما الثاني
وهو أنها متى ظهرت على هذا الحد وجب نقلها فالذي يدل عليه أنها لو ظهرت
المعارضة هذا الظهور لم يمكن كتمانها لأنه لو أمكن كتمانها لم نوثق
بما غاب عنا وجوزنا أن يكون قد بعث نبي في زمان الصحابة بمعجزات كثيرة
كتمت لحرصهم على ذلك وذلك يقدح فيما قد علم بالعادات في نقل أمور المعارضة
من الأشعار والرسائل والمناظرات وغير ذلك فإن نقص ذلك في النقل
عن وجه الظهور والاستهار بنقل البعض لا حجر على ذلك الوجه
وكان الموجب لذلك أن ما يدعو إلى نقل أحدهما من بحث أو بعض أو غير
ذلك هو بعينه يدعو إلى نقل الآخر الثاني فلذلك وجب فيهما هذه القضية
ألا ترى إلى نقل حرب بدر والفرزدق وكيف استوى نقلهما في الاستفاضة
والظهور فعلمنا بذلك أنه لو وجدت للقرآن معارضة لوجب أن ينقل
على حد نقله بل كانت هذه القضية في القرآن ألزم لأن الدواعي متوفرة
إلى معارضته لو كانت لعظم خطره في نفسه من حيث اشتماله على إثبات
نبوة وتأسيس شريعة ونسخ شرائع وطمس ملل وأديان وكانت معارضة
تنفي جميع ذلك وكانت دواعي المتمسكين به متوفرة إلى نقل معارضته
ليمحوا أنه لا غير ما نقلوه ودواعي المنكرين له متوفرة إلى نقل
معارضته ليثبتوا أنه سقط نبوة من جاء به فلهذا قلنا إنه لو كان
للقرآن معارضة لوجب أن ينقل على حد نقله وأما الثاني وهو أنها
لم تنقل فالذي يدل عليه أنها لو نقلت على حد نقله لعلمنا وجودها

ضرورة كما علمنا وجود القرآن ضرورة وقد علمنا باحوال
نفوسنا وانا نعجز عن المجي بذلك ضرورة اشتد الا لا اظهر دلالة
على انه لم يفعل البتة واما الثاني فهو انها اذا لم تفعل ثبت انها لم
تكن والذي يدل عليه انا لو لم نقطع على انها لم تكن وانها انما فقد ما لم
ينقل مما غاب عنا فيجوز ان يكون بعد نبي وان اشتهر حاله في
كتبهم ذلك مع العلم به ضرورة وقد علمنا خلاف ذلك واما الركن
الثالث وهو ان العرب انما لم ياتوا بالمعارضة لاجل العجز عنها
والذي يدل عليه ان دواعيهم كانت متوفرة اليها ولم يكن لهم عنها
صارف وكل من توفرت دواعيه الى فعل ولم يكن له عنه صارف
فلم يفعله فهو متعذر عليه وغير ممكن من جهته اما الاول وهو
ان دواعيهم كانت متوفرة الى المعارضة فلانه تحداهم بان ياتوا
بمثل القرآن او بعشر سور من مثله او بسورة من مثله كما قدمنا
وقرعهم بالعجز عنه وذلك يدعوهم الى المعارضة لما كانوا عليه من
الاشتهار بالفصاحة والتبجح بها ولعلمهم بانه رام بذلك نقلهم عما كانوا
الى ما يكرهونه من العدول عن العادات الى غير العادات ومن الاسترسال
في الشهوات الى [illegible] ومن العادات ومن تعظيم الاسلاف وما
اعتادوه من تعظيم الاصنام الى ذم الاسلاف وذم الاصنام ومن الاعتقاد
لخلاف الوعيد الى اعتقاد الوعيد بالعقاب على الاقدام على القبائح
ومن ان لا يكون ايضا عليهم الى ان يكون مقدما عليهم وكل ذلك
مما يكرهونه وكراهتهم له تدعوهم الى المعارضة التي يدفع
بها ما يكرهونه وبعد فقد علمنا ضرورة من طريق التواتر انهم
كانوا من اشد الناس حرصا على ادحاض حجته وابطال نبوته
ولاجل ذلك استهدفوا لذل النفوس وتلف الاموال وهجر الاوطان

وقطعوا الارحام وصبروا على مرارة الحرب التي تشتمل على هلاك المهج
وتلف الاولاد وذهاب الطارف والتلاد ولولا قوة دواعيهم الى ابطال
امره لما تحملوا هذه المشاق الشديدة ولا شك انهم كانوا يعلمون ان
امره يبطل بالمعارضة فانه لما اظهر لهم التحدي وعرفهم انهم ان اتوا
بما تحداهم به لم يلزمهم حجته ولم يجب عليهم طاعته وانهم متى لم ياتوا
بذلك ثبت له ما ادعاه من صدقه عليهم ووجوب انقيادهم له
فانهم عند ذلك يعلمون ان امره يسقط بالمعارضة علما لا يلتبس حاله
على عاقل كما ان بعض الشعراء اذا ادعى التقدم على غيره لاجل قصيدة
اتى بها وزعم ان احدا من الشعراء لا ياتي بمثلها فانهم يعلمون عند ذلك ان
دعواه هذه تبطل وكذبه يظهر متى اتى بعضهم بمثلها فانهم يعلمون
ذلك اوكد منها كذلك هذا بل لو ان صبيا كان ادعى انه يطفر
جدولا او يحمل حجرا وقرعهم بالعجز عن ذلك وقال انه لا يطفر هذا الجدول
او يحمل هذا الحجر وانتم لا تقدرون على ذلك فان ذلك الصبي يعلم علما
ضروريا ان امره يبطل بان ياتي بمثل ما اتى به او يزيد عليه فيطفر
ذلك الجدول او يحمل ذلك الحجر ولذلك انما لكان يفعل مثل ما يفعل
من ذلك او يزيد عليه من كان قادرا على ذلك فاذا كان هذا
الامر مما لا يخفى على الصبيان الذين لم يستووا بكامل العقل فكيف يجوز
ان يخفى ذلك على دهاة العرب وبذلك يظهر انهم كانوا اشد شيء
الحاجة الى المعارضة وان دواعيهم كانت متوفرة اليها واما
الثاني وهو انه لم يكن لهم عنها صارف والذي يدل عليه انه لو كان
لهم عنها صارف لكان اما صارفا دينيا واما صارفا دنياويا ومعلوم
انهم لم يكونوا اشد تدينا وطاعة حتى يصرفهم ذلك عن معارضته بل
كانوا يدينون بخلاف ذلك وصارف الدنيا هو الرغبة والرهبة ومعلوم

انهم لم يكونوا ارهبوه ان عارضوه كما لم يرهبوه لما خالفوه ولم
يسبوه ومعلوم انه لم يكن في رغبتهم ما صرفهم عن المعارضة
كما لم يكن معهم من الرغبة ما يدعوهم الى طاعته واتباعه ولعمري
فان كل ما يرجونه في ترك المعارضة يمكن في حث ما حاولوه
ويحاذرونه من المضار العظيمة في تركهم للمعارضة من انقياد
الخلق له واستيلائه عليهم وتقبل لهم من كل ما يحبونه الى كل ما
يكرهونه على ما تقدم واما الثالث وهو ان كل من توفرت دواعيه الى
فعل ولم يكن له عنه صارف فلم يفعل فانه متعذر عليه وعذر متعذر
والذي يدل عليه ان من حق القادر على الشيء متى دعاه الداعي المخلص الى فعل
ذلك الشيء ولا صارف له عنه ان يقع منه ذلك الفعل فان لم يقع دل ذلك
على تعذر تمكنه منه ولهذا لا يجوز ان يشتد ضرر انسان بكونه في
الشمس ولا يحول له عنه سبب ولا يشغل عنها صارف فلا ينتقل عنها مع انه يمكنه
من الانتقال جاز او جاز بفعل القادر ما يمكن منه مما يحتاج اليه ولا
يصرفه عنه صارف ثبت ان من لم يفعل ما يحتاج اليه ولم يصرفه عنه
صارف فليس يتمكن منه واذا ثبت ذلك وعلمنا بما قدمناه من توفر
دواعي العرب الى المعارضة لعلمهم ان غرضهم من ابطال نبوة النبي
صلى الله عليه واله الكامل لا بها ولم يكن عليهم طائل مؤونة في المعارضة
لانهم ارباب اللسان واهل الفصاحة والبيان لم يفعلوها وعدلوا
الى المحاربة للمشقة الشاقة التي لا توصلهم الى غرض فان البرلو كان
فنائهم والغلبة حتى يظفروا به وباصحابه لما ولذلك على ابطال
دعوته علمنا بذلك انهم انما لم يأتوا بالمعارضة لعجزهم عنها ومتى قيل
هب ان الامر كما ذكرتم من ان العرب لم يكونوا متمكنين
من الاتيان بمثل القرآن فما انكرتم ان يكونوا متمكنين من الاتيان
بما يقاربه ومتى كان كذلك لم يصح لكم دعواكم كونه ناقضا للعادة

العرب لا حلاوة باين كلامهم مباينة شديدة قلنا الجواب عن ذلك من
وجهين احدهما انهم لو تمكنوا مما يقاربه لتصور المقصرون منهم في
الفصاحة ان ذلك المقارب مساوله في الفصاحة لاجل قصورهم في انتقاد
ولتصوير الهوا دلكه ولو تصور ذلك لتعرض بعضهم لمعارضته اما
بكلامه او بكلام غيره المقارب له فلما لم يتعرض لذلك احد علمنا ان
الامر كان ظاهرا عند متقدميهم ومقصريهم في مباينة القرآن لسائر
كلامهم في الفصاحة وذلك يقتضي المباينة الشديدة الوجه الثاني انهم
لو كانوا متمكنين من الاتيان بما يقارب القرآن في الفصاحة لجاز ان
يوجد في بعض كلامهم ما ساوى بعض سور القرآن مما تظهر به فصاحة
الفصيح اذ من عادة ذلك في الفصاحة ايضا ان العادة لم تجر في المقاربين
في الفصاحة بان لا يوجد في كلام المفضول ما هو خير من بعض كلام
الفاضل حيث لا يقع فيه الاشتباه ولا يحتاج الى تنبيه فلو كان سبيل القرآن مع
كلامهم سبيل كلام واحد هو افصح اهل زمانه مع غيره لكان يجوز
ان يقع في كلامهم ما هو افصح من بعض القرآن مما تظهر به فصاحة
الفصيح بين ذلك ونوعه ان كل افصح في كل زمان لا يكون بحيث لا يقاربه غيره
ولا بد ان يحتاج العدمعه في الطبقة ولذلك يختلفون فيه وفي غيره ولهذا
فانك لا تجد فصيحا ان ينشد شعرا او ان ينشئ خطبا يتأتى ظهور اني قوم من
الفصحاء من يزيد عليهم في الفصاحة حتى لا يمكنهم ان يأتوا بمثل كلامه ذهبهم او بعض ما يتكلم
به وكما لا يجوز ذلك في الكلام لا يجوز ايضا في شيء من الصناعات ولو كان
القرآن من كلام الرسول وهو صلى الله عليه بعلم الفصاحة منهم لتمكنوا
من معارضته ان لم يتمكنوا من مساواته بل كانوا يتمكنون من ايراد
مثل سورة مما تظهر به فصاحة الفصيح على حد لا تشتبه على احد انه
افصح من بعض سور القرآن كما انه يوجد في قصائد النابغة وقصائد زهير

ما هو حجة عند الفصحاء وارباب البلاغة ونقاد الشعر من بعض
قصائد امرئ القيس واذا فضل شاعر على شاعر من بعد انه فالمراد
بذلك انه يقع في اشعاره وقصائده من الشعر الجيد والكلام الحسن
اكثر مما يقع في كلام المفضول عليه وقد تحداهم بان يأتوا بسورة
من مثله ان يأتوا من كلامهم الجيد بما يساوي بعض سور القرآن التي
تظهر بها فصاحة الفصيح في الفضل او تزيد عليها في ذلك فلما لم يأتوا بذلك
دل على المباينة الشديدة بين القرآن وبين خيار من كلامهم فبطل ما اورده
السائل وثبت انهم انما لم يأتوا بالمعارضة لعجزهم عنها واما الركن
الثامن وهو ان القرآن ثبت بذلك معجزا له صلى الله عليه وآله فالذي يدل
عليه ان شروط المعجز تكون حينئذ متكاملة فيه لانه لا يمكن ان يكون من
فعل الله سبحانه او باذنه وتمكينه فيكون من فعله او جاريا مجرى
فعله ولا شك انه قد نقض عادة العرب لان العادة ما جرت فيهم ان
يشذ الرجل منهم ويأخذ البلغاء منهم بان يأتي من الكلام الواسع بما لا يقدر
عليه فصحاؤهم المشاهير بالبلاغة على الاتيان بمقدار سورة منه بل
العادة جارية فيهم بانه لا يوجد فصيح في عصر من الاعصار الا وفي ذلك
العصر من يساويه في الفصاحة او يقاربه فيها على ما تقدم بيانه ولا شك
في كونه متعلقا بدعواه صلى الله عليه وآله لانه انما اتى به عقيب دعوى
النبوة وكان مطابقا لدعواه فانه ادعى فيه على الكل بين انه
وان العرب لا يأتون بمثله ولا بسورة من مثله ولو تظاهروا له
وتعاضدوا فكان الامر في ذلك كما ادعاه صلى الله عليه وآله ومتى
صح ذلك ثبت لنا صدق المقدمة الاولى وهي ان المعجز ظهر على يديه صلى
الله عليه وآله عقيب دعوى النبوة واما بيان المقدمة الثانية وهي
ان كل من ظهر المعجز على يديه عقيب دعوى النبوة فهو صادق فالذي يدل

على ذلك انه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا اذ لا يجوز ان يكون كاذبا اما
انه لو لم يكن صادقا لكان كاذبا فالذي يدل عليه انها قسمة دائرة بين
النفي والاثبات لا يجوز دخول متوسط بينهما وبيان ذلك ان الكل يقول الخبر عن
الشيء لا يخلو اما ان يكون مخبره او ما جرى مجراه على ما هو به
او لا يكون فان كان فهو الصدق ويكون المخبر به صادقا وان لم يكن فهو
الكذب ويكون المخبر به كاذبا وقد اخبر محمد صلى الله عليه وآله وسلم
بانه نبي فلا يخلو اخباره من احد هذين القسمين واما انه لا يجوز ان يكون
كاذبا فالذي يدل عليه انه لو كان كاذبا لما صدقه الله تعالى بالمعجز
ومعلوم انه قد صدقه اما انه لو كان كاذبا لما صدقه الله بالمعجز فالذي
يدل عليه انه يكون قبيحا والله تعالى لا يفعل القبيح اما انه يكون قبيحا فلانه
يكون كذبا والكذب قبيح اما انه يكون كذبا فالذي يدل عليه ان المعجز جار
مجرى التصديق بالقول لمن ظهر عليه وتصديق الكاذب كذب اما ان المعجز
يجري فلان المدعي للنبوة متى قال الذي يدل على صدقي ان الله تعالى يقلب هذه العصا
حية عند دعائي او يقعد هذا الميت حيا او يمكنني مما لم تجر به العادة من المشي
نحو المشي في الهواء او على الماء ففعل الله سبحانه له ذلك جرى ذلك مجرى ان
يقول له صدقت فيما ادعيت من النبوة ولا فصل عند من له تمييز بين
التصديق بالقول وبين اظهار المعجز عقيب الدعوى ونظير ذلك ما يعلمه
في الشاهد ان رجلا لو ادعى بحضرة الملك انه قد ولاه على الرعية
واطلق امره فيهم وانفذ حكمه عليهم بغير خلاف والذي يدل على صدقي
ان الملك يخرج تاجه من فوق راسه فيضعه فوق راسي او خاتمه
من يده فيضعه في يدي او يمكنني من ذلك ثم فعل الملك له ذلك
بحضرة القوم فان فعله هذا جرى مجرى التصديق بالقول لهذا المدعي فيما
ادعاه من توليته له فثبت بهذا ان المعجز جار مجرى التصديق بالقول واما

ان يفرق بين ذلك وبين الكذب والذي يدل عليه ان الكذب هو الخبر الذي
اذا كان له مخبر او ما يجري مجراه كان لا على ما هو به ولا يمكن
ان من قال للكاذب فيما كذبه صدقت فيما قلت كان هذا المصدق
كاذبا لانه قد اخبر عن الشي لا على ما هو به واما ان الكذب قبيح فهو
معلوم ضرورة متى كان عاريا عن جلب منفعة او دفع مضرة
ولهذا لا يختلف العقلا في قبح ما هذا حاله ولا يرد على العاقل شبهة
في ذلك هذا هو امارة العلم الضروري فاما اذا كان فيه جلب منفعة
او دفع مضرة فان قبحه لا يعلم ضرورة في كل موضع لاختلاف العقلا
فيه وورود الشبهة على ما عرفته فان الاشعرية والخطابية
والمطرفية يعتقدون حسنه اذا كان فيه جلب منفعة او دفع مضرة
وانما نعلم قبح ما هذا سبيله بان نعلم فرقا عند العقلا التفرقة بين
الصدق والكذب في باب الحسن والقبح ولو كان الكذب لا يقبح لما ك
لعري عن نفع وعرض لكان لا يقبح لاجل نفع للصدق فان الصدق
متى كان كذبه كان قبيحا وفي علمنا بان العقلا لا يفرقون بين الصدق
والكذب لقطع عقولهم في الحسن والقبح دلالة على ان الكذب قد يقبح وان
كان فيه نفع وعرض بين ذلك ونوضحه ان العاقل متى خير بين
الصدق والكذب وقيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت
اعطيناك دينارا فانه يترك الكذب ويختار الصدق عليه على طريقة
واحدة مع علمه باستوائهما في كل نفع وعرض وليس ذلك الا لعلمه
بحسن الصدق وقبح الكذب في هذه الصورة اذ لو كان على سوا عنده
في القبح او الحسن لما استمر اختياره للصدق على الكذب في هذه الصورة
على وتيرة واحدة وهذا اشعر بان الكذب قبيح في هذه الصورة لا
للوجه الذي فارق فيه الصدق وهو كونه كذبا فهي كانت العلة

فيجب هو كونه كذبا ووجب نظرا اذا العلة فيكون كل كذب قبيحا ومتى
ثبت قبح الكذب على الاطلاق فلا يمكننا ان اظهار المعجز الجاري مجرى
التصديق على من هو كاذب في دعواه يكون جاريا مجرى الكذب
في باب القبح من حيث كان تلبيسا وموهما للشي على ما ليس به وعلى
هذا لو قال المدعي لامير يعلم انه عنه كاذب ان فلانا يصدقني فيما
ادعيه والدليل على ذلك انه ينزع عمامته من راسه ويضعها فوق
راسي او يمكن من ذلك او فعل المصدق ذلك او مكن منه لكان عند
العقلا جاريا مجرى ان يقول له صدقت بالقول في قد ثبت ان التصديق
بالقول قبيح فكذلك ما جرى مجرى التصديق لابد ان يكون قبيحا لانه
واقع في التلبيس والتغرير موقع الكذب فثبت ان الله تعالى لو صدق
الكاذب لكان قبيحا اما ان الله تعالى لا يفعل القبيح فقد تقدم بيانه في
اول ابواب العدل فثبت ان من ظهر عليه المعجز عقيب دعوى النبوة لو كان كاذبا
لما صدقه الله تعالى بالمعجز واما انه قد صدقه فلان كلامنا فيما قد وقع
من التصديق للنبي صلى الله عليه وآله من الله تعالى وقد تقدم بيان ذلك فصح
بهذه الجملة ما ذهبنا اليه من نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وصدقه فيما اخبر به واصابته فيما دان به ولزم اتباعه والانقياد
له في كل ما يامر به وينهى عنه وهذا واضح لمن يتامله بحمد الله ومنه
واعلم انه قد وقع الخلاف في اظهار المعجز على غير الانبياء عليهم
السلام فحكي عن الامامية انه يجوز اظهارها على الائمة وحكي عن الحشوية
انه يجوز اظهارها على الصالحين ويسمونها كرامة وحكي عن عباد
انه يجوز اظهارها على الحي في كل زمان ومن الناس من يجوز اظهارها
على الكفار والكاذبين والصحيح انه لا يجوز اظهارها الا على الانبياء عليهم
السلام والدليل على ذلك ان ظهورها طريق الى العلم بالنبوة وطريق

الحج

للمعرفة بالشريعة فلو جوزنا ظهورها على غير الأنبياء عليهم السلام
لكان ذلك منفرا عن النظر في معجزاتهم وذلك لا يجوز لأنه يؤدي
إلى أن لا يكون لنا طريق إلى العلم بنبوة الأنبياء عليهم السلام وإنما
علمنا ذلك لأن الرسول إذا ادعى النبوة والناس لا يشاركونه لأجل النظر في
معجزاته كان لهم أن يقولوا إنه يجوز ظهورها على من ليس بنبي فلا يكون
فرق فاسد من غيره فصح أنه لا يجوز ظهورها على صادق ليس بنبي
والدليل على أنه لا يجوز ظهورها على الكذابين هو ما قدمناه من الدلالة
قبل هذا والذي يدل على أنه لا يجوز ظهورها على الصالحين أن ظهورها
عليهم يكون مفسدة والمفسدة قبيحة لا يفعلها الله تعالى وإنما قلنا إنه يكون
مفسدة فلأنها متى ظهرت على النبي وغير النبي فلا يلزم المكلف
النظر في معجزات الأنبياء عليهم السلام ولا سيما في ما هذا حاله لأنه
يكون قد صرف عن فعل الواجب فلذلك علمنا أنه يكون مفسدة وأما
أن الله تعالى لا يفعل المفسدة فقد تقدم وبذلك يبطل قول الإمامية
إنه يجوز ظهورها على الأئمة وليس المعجز لا يخلو ظهوره إما أن يكون
لأجل أن يعرف به صدق من ظهر عليه أو لأجل النبوة لا يجوز
أن يكون الغرض به صدق من ظهر عليه فقط دون النبوة لأنه
لو كان كذلك لوجب ظهوره على كل صادق ولما وجب القطع
على كذب من لم يظهر عليه المعجز وقد علمنا خلاف ذلك فإذا بطل
ذلك لم يبق إلا ما ذهبنا إليه من أنه لا يجوز ظهوره إلا للتعريف ب
نبوة من ظهر عليه ومما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وآله
إخباره بالأخبار الكثيرة عن الغيوب والأمور المستقبلة على
سبيل التفصيل واشتهر صدقه في ذلك وكل من أخبر بالأخبار
الكثيرة عن الغيوب والأمور المستقبلة على سبيل التفصيل

واشتهر صدقه في ذلك فهو نبي أما أنه [illegible] فالذي يدل أنه أخبر بالأخبار التي جاء
بها النبي صلى الله عليه وآله عن الغيوب قد تضمنها الكتاب والسنة
أما ما تضمنه الكتاب من ذلك فكثير من ذلك قوله تعالى وإن كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون
الله إن كنتم صادقين فهذه الآية تدل على صدقه صلى الله عليه وآله
من وجهين أحدهما ما قدمنا من أنها ناقضة للعادة لأنها من جملة القرآن
وقد بينا أنه ناقض للعادة والوجه الثاني أنا لو سلمنا أنها ليست بناقضة
للعادة هي وسائر القرآن الكريم وأن العادة كانت جارية فيهم بأن
يأتوا بمثل القرآن فالخبر عن أنهم لا يأتون بمثله خبر عن الغيب ومما كان في
هذا المعنى قول الله تعالى قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من
دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت
أيديهم وهذه الآية تدل على نبوته عليه السلام من وجهين أحدهما أنه تلاها
صلى الله عليه وآله على اليهود وقال لهم تمنوا فما تمنوا وقد علموا أن أمره يبطل
بأن يتمنوا وأن في تمنيهم لما تمنوه من ذلك إظهار تكذيبه وقد
حرصوا على تكذيبه ولم يقولوا تمنينا وليس ذلك إلا لمنع صدر من جهة
الله تعالى لهم عن التمني فهو كان يقول الذي يدل على أني صادق أنكم لا
تحركون أيديكم بها لا تحركونها ولا شبهة في أن هذا يكون أدل دليل على
النبوة الوجه الثاني أنه لو كان جرى في العادة أن لا يتمنوا لكان لما
قدمناه من حرصهم على إبطال أمره وعلمهم بأن أمره يبطل بأن يتمنوا
مع تمكنهم من ذلك لكان الخبر عن أنهم لا يتمنون خبرا عن الغيب وكان
لا يتفق ذلك كما أخبر ومن ذلك قوله تعالى في كفار قريش إن الذين
كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون
عليهم حسرة ثم يغلبون ثم قال تعالى فيهم أم يقولون نحن جميع منتصر

شهيدهم الجمع ويولون الدبر فكان الامر في جميع ذلك كما اخبر لانهم
قتلوا يوم بدر واسر بعضهم وانهزم باقيهم وقال تعالى ولقد صدقكم الله
وعده اذ تحسونهم باذنه فدل على انه قد كان اخبرهم بذلك وصدق خبره
ومن ذلك قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين وقال تعالى ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله وكان سبب ذلك
ان فارسا والروم اقتتلا فاظهر المشركون انهزام الروم وان المسلمين اظهروا ظهور الروم
لانهم كانوا اهل كتاب فاخبر الله تعالى ان الروم تغلب بعد غلبتهم في بضع سنين
وكان كما اخبر وقال تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين
كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا
وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون
معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار ثم لا ينصرون
يعني بذلك اليهود الذين كانوا بالحجاز وكان الامر في ذلك كما اخبر
ومن ذلك قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون ان
غير ذات الشوكة تكون لكم يعني عير ابي سفيان والنفير الذين خرجوا لنصرها
فظفروا بالنفير يوم بدر وقال تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فكان الامر كما اخبر ومن جملة ذلك
قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل
به سلطانا فكان الامر في ذلك كما اخبر ومن جملة ذلك قوله تعالى اذا
جاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا وعني بالفتح
فتح مكة ودخل الناس في دينه بعد فتحها افواجا وقال تعالى يريدون ان يطفئوا
نور الله بافواههم ويابى الله الا ان يتم نوره ولو كره الكافرون هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون
المشركون

وظهر دينه على كل الاديان لانه ليس من ملة الا وللاسلام قهرها
وكذلك اخباره سبحانه في القران عن اسرار المنافقين وما كانوا يخفونه
من العداوة للنبي صلى الله عليه واله وليس لمنصف ان يحصر ذلك من الاخبار عن الغيوب
الواردة في القران التي لا يسع هذا الموضع لايراد جميعها واما القسم
الثاني من الاخبار عن الغيوب على سبيل التفصيل وكثير يذكر في
هذا الموضع ما يكون منبها على غيره فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وعلى اله
للزبير بن العوام انك تقاتل عليا وانت له ظالم ولهذا لما ذكره امير المؤمنين
عليه السلام ذلك يوم الجمل عدل عن القتال وان لم يترك الامر الى ما
عواقبها لما له اعود في الدنيا وفي الدين فاخبر عمارا على بابه رحمه الله
انا نعيدها خلف من الطين ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه واله لعمار بن ياسر
رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية واخر زادك من الدنيا ضياح من لبن فكان
الامر كما قال والقصة معروفة عند من قرا السير والتواريخ ومن ذلك انه صلى
الله عليه واله وعد اصحابه كنوز كسرى وقيصر واخبر بان الزبير يقتل
فقال بشر قاتل ابن صفية بالنار وقال لسلمان الفارسي رضي الله عنه سيوضع
على راسك تاج كسرى وقال لعائشة رضي الله عنها ستنبحك كلاب
الحواب فكان كما قال وقال لعلي امير المؤمنين عليه السلام لتخضبن هذه
من هذه يعني لحيته من راسه واخبر بانه تقاتل الناكثين والمارقين
والقاسطين واخبر انه يقتل رجلا مخدجا يعني ذا الثدية الذي كان يده مثل
حلمة الثدي وعليها مثل شعر الهر وقد قتل يوم النهروان الى غير ذلك من
الاخبار الكثيرة عن الغيوب على سبيل التفصيل التي لو استقصيناها
لطال بها الكتاب وفيما ذكرناه تنبيه على ما لم نذكره فثبت انه صلى الله عليه
واله اخبر بالاخبار الكثيرة عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل
التفصيل واشتهر صدقه في ذلك كله اما الثاني فهو ان كل من اخبر بالاخبار الكثيرة
عن الغيوب

لعلي

على سبيل التفصيل واشتهر صدقه فهو في الذي يدل عليه انه يجب ان يكون
عالما بالمخبر ايضا او لا يكون عالما بالمخبر ايضا لا وهو بين وانما انه يجب ان
يكون عالما بالمخبر ايضا فلانه لو لم يكن كذلك لم يشتهر صدقه في ذلك
اذ لا يجوز ان يشتهر الصدق في مثل هذه الاخبار الكثيرة عن الغيوب
المستقبلة على سبيل التفصيل الا اذا كان المخبر عالما بما اخبر عنه فاما
اذا لم يكن عالما بذلك لم يجز ان يشتهر ذلك على وتيرة واحدة بل لا بد ان يقع ذلك
في الخبر والخبر عن على سبيل الاتفاق والندور كما ثبت من ذلك في الافعال
المحكمة فانه لا يجوز ان يتفق وقوعها على سبيل الاستمرار الا ممن كان عالما
واما الثاني وهو ان يكون عالما بالمخبر ايضا لا وهو بين فلانا قد بينا انها امور
معينة ولا يمكن العلم بالغيوب وما يكون في المستقبل الا بوحي من الله عز وجل
اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وآله يجب ان يكون
عالما بالمخبرات لانه يجب ان يكون انما علمها بوحي من جهة الله تعالى ومن
علمها بوحي من جهة الله تعالى كان نبيا لانا قد بينا انه تعالى لا يجوز ان
يظهر المعجز الجاري مجرى التصديق بالقول على من ليس بنبي واذا صح ذلك وجب
ان نقضي بان هذه الاخبار الواردة من قبل الله تعالى انزلها على رسوله تصديقا
لقوله وتأييدا لامره ومما يدل على نبوته صلى الله عليه وآله الاخبار الواردة
المتضمنة لمعجزاته صلى الله عليه وآله منها ما يعلم من طريق التواتر ومنها ما
يعلم من طريق الآحاد غير ان مجموعها يحصل به العلم كما يعلمه من حال
الاخبار الواردة في شجاعة عنتر وسخاء حاتم فانه ذكرنا ان يحصل بالاخبار الآحاد
الا انها لما كثرت افضت للعلم وممن الاخبار الواردة في هذا الباب
ما روى جابر بن عبد الله الانصاري رضي الله عنه قال عملنا مع رسول
الله صلى الله عليه وآله في الخندق وكانت عندي شويهة سمينة
وامرت امرأتي فطحنت شيئا من شعير وصنعت لنا منه خبزا وذبحت

تلك الشاة فشويناها لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله فلما امسينا
واراد رسول الله صلى الله عليه وآله الانصراف عن الخندق قلت يا رسول الله
اني قد صنعت لك شويهة كانت عندنا وصنعنا شيئا من خبز هذا الشعير
واحب ان تنصرف معي الى منزلي وانما اريد ان ينصرف معي رسول الله صلى
الله عليه وآله وحده فلما قلت له قال نعم ثم امر صارخا فصرخ ان انصرفوا
مع رسول الله صلى الله عليه وآله الى بيت جابر قال فقلت انا لله وانا اليه راجعون
واقبل رسول الله صلى الله عليه وآله واقبل الناس معه فجلس واخرجناها اليه فبرّك
وسمى واكل وتواردها الناس كلما فرغ قوم قاموا وجاء الناس حتى صدر
اهل الخندق عنها وهم ثلاثة آلاف ومن ذلك انه صلى الله عليه وآله لما نزل عليه
قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين دعا بني عبد المطلب وهم يومئذ اربعون
رجلا ثم اتاهم بفخذ شاة وقدح لبن فاكلوا من الطعام حتى شبعوا وشربوا
من اللبن حتى رووا والطعام بحاله واللبن بحاله ثم فعل ذلك ثلاثا ثم انذرهم
صلى الله عليه واخبرهم انه رسول الله اليهم وانه نذير لهم بين يدي عذاب شديد
فقال ابو لهب لو لم يكن يا بني عبد المطلب من سحر ابن اخيكم الا ما ترون ومن ذلك
انه كان صلى الله عليه في بعض الغزوات قد نفد زادهم فجاء اصحابه يشكون
الى الله فقال سووا بما فضل معكم فاحضروه الى بين يديه صلى الله عليه ثم دعا
الى الله تعالى فكثر ذلك الطعام قال الراوي فاكلنا حتى شبعنا وتزودنا حتى
ملأنا كل جراب ومزود الى غير ذلك مما يعلم ضرورة وكل ذلك يدل على
صدقه صلى الله عليه وآله وسلم لان زيادة الطعام لا يقدر عليه الا القادر لذاته
فلا بد ان يكون من جهة الله تعالى اظهره عليه ليدل به على صدقه عليه السلام فان قيل
لو كان المعلم ما ذكرتموه ضرورة لوجب ان يشترك العقلاء فيه قلنا انه ليس
في كل الضروريات يشترك العقلاء فيها لانها تنقسم الى ما يكون مستندا
للعقول فيجب اشتراك العقلاء فيه والى ما يكون مستندا الى طريق نحو العلم بخبر

لا اخبار ولحق العلم بالمدركات وغيرهما فانها هذا بمنزلة انهما مما
لا يشترك فيها عند الاشتراك في طرقها ولهذا جاز في اصحاب الحديث
ان يعلموا بعدم بعض غزوات النبي صلى الله عليه واله على البعض ضرورة
وان كان لا يجب ان يعلمه كل واحد لما لم يشترك في طريقته فان قيل
فما انكرتم ان القوم استخفوا طعاما لا يكفي للطعام كثيرا حواه قلنا
لو كان كما ذكرتم لكان لا بد من ان يكون معجزا له من حيث نقض
بعض العادة فيدل ذلك على صدقه ولعرفات القوم لطيف وكيف يجعل
الى ما يشبع منه العدد الكثير فلا بد من زيادة لا اخرا وهو الذي قلناه
وبعد فلو استخفوا طعاما في ذلك المكان حتى يشبع منه العدد الكثير
لكان يجب ان يستخف طعاما في سائر المواضع والمعلوم خلافه ومن
جملة معجزاته صلى الله عليه الذي يعلم من طريق التواتر انه دعا شجرة فجاءت
تخد الارض خدا ثم قال لها ارجعي فرجعت من غير جاذب ولا دافع ولا
شبهة في كون ما هذا حاله معجزا دالا على صدق من ظهر عليه فان قالوا
ما انكرتم انه كان معه جاذب يجذبه الشجرة قلنا فاي جاذب ردها
مكانها فان قالوا وكان معه دافع يدفعها الى مكانها قلنا لو كان
كذلك لوجب ان يرى الناس ذلك مع شدة حرصهم على الفحص عن حاله واجتهادهم
في ابطال امره فلما لم يظهر منهم انكار لذلك في ايام ... دل على انه
لم يكن شي مما ذكروه ثم ايش يعرفنا الجاذب والدافع اذا جمعا ان
يقلع الشجرة ولا يحرك من مكانها لما فيهما والمعلوم خلاف ذلك ومن
جملة معجزاته صلى الله عليه واله انه كان يخطب الى جذع قبل ان يتخذ له
المنبر فلما عدل الى المنبر حن الجذع اليه كما تحن الناقة الى ولدها حتى
التزمه فسكن وذلك يدل على صدقه صلى الله عليه من حيث كان ناقضا
للعادة فان قيل فما انكرتم انه كان في الجذع خرق ... فيها

٢١٢

فسمع منه ذلك الصوت يشبهها بالحنين قلنا لو كان ذلك لوجب ان يسمع قبل
ذلك او بعده ومعلوم ان ذلك لم يسمع الا في الحال الذي قلناه ومن جملة معجزاته
عليه السلام تسبيح الحصى في يده وذلك مما تواترت به الاخبار وهو دال على
صدقه لانه لا يكون الا من فعل الله سبحانه من حيث ان القادر بالقدرة لا يصح منه
ذلك واذا كان من فعل الله سبحانه ولا يكون فعله الا للتصديق ومن جملة معجزاته
انه وضع يده في ميضاة فيها ماء ففاض الماء من بين اصابعه حتى شرب منه خلق
كثير وتوضوا وامنه (؟) ومن ذلك ما روي انه صلى الله عليه انه كان في بعض
الغزوات وكان عطش بعضهم وسال يكفي الى ... الراكبين فقال النبي صلى
الله عليه واله ... من وصل يسبح الماء ... فيه ... فلما ...
رسول الله صلى الله عليه واله اخذ كفا من الماء فوضعه في فيه ثم مجه في الماء
فكان بعد ذلك يكفي القوافل ومن ذلك ما روي البراء بن عازب قال كنا في بعض
الغزوات مع النبي صلى الله عليه واله فوصلنا موضعا فيه حسا فيه ماء
فاستقى الناس منه حتى احدقوا الطين مع الماء فعلم النبي صلى الله عليه واله
بذلك فاخرج سهما من كنانته وقال اغرزه فيها وقل بسم الله قال البراء
ففعلت ذلك ففار الماء قال اصحاب البراء الا اخبرنا يا براء لنعرف ولا نشك ان هذه
امور خارقة للعادة وهي من فعل الله سبحانه لانه لا يقدر على فعل الاجسام
سواه فيجب ان يقضي بانه فعلها تصديقا للنبي صلى الله عليه واله ومن جملة معجزاته
صلى الله عليه واله انه كلمه الذراع الذراع الذي جاءته به الخيبرية بعد
ان سمته فلما كلمه وقال لرسول الله اني مسموم تركه صلى الله عليه
واله وقال للخيبرية يا عدوة الله ما دعاك الى هذا قالت قلت ان كان
فقلت ان كان ملكا اراح الناس منه وان كان نبيا فيعلم ومن ذلك
كلام الذئب والاصل في ذلك ما روي عن اهبان السلمي انه قال ... اعا
غنما لي فجاء ذئب فاحتمل منها شاة فصحت من ذلك ... الله ماريت

كاليوم ذي صغير كمل شاة كبيرة فترك الذئب الشاة وأقبل على أو قال
بل والله أعجب من ذلك أن محمداً يدعوكم إلى دين الحنيفية واسم الحسنى الله
ومن ذلك قصة الثعلب روى أبو ذر قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه
وآله فأتاه أعرابي على ناقة له فنزل ودخل المجلس فأجلسه رسول الله صلى
الله عليه وآله أمامه ثم قال حدث الناس ما كان من أمر ثعلبك فقال
يا رسول الله أنا رجل من أهل نجد خرجت أحتطب من وادٍ يقال له البيسان فبينا
أنا في الوادي أحطب الحطب على راحلتي هذه إذا أنا بهاتف يهتف من جانب الوادي
يا حامل الحزمة من سبأ أهل الكفر في أخذ وفي نوالا وحتى شكر آخر الليالي
أتعرف الله من الأعلالا ومن سعير النار والأنكالا فأمن [illegible] النفس
بالأفضالا وخل عن وجه الخبالا فالتفت فإذا أنا الثعلب مربوط إلى شجرة
فقال الثعلب يا حامل الحزمة لا تأمن عجبت من شأني ومن كلامي أعجب
من ذلك أحد الأصنام مستقيم للكفر بالأوثان هذا الذي بالبلد الحرام
في صدق جاء بالإسلام وبالهدى وبالدين دلنا جاء للوفا بالصلاة الخمس والصيام
والبر والصلات للأرحام مهاجر في فتية كرام عن معاذ [illegible]
قد هيئت لأجله فإذا أنا بهاتف آخر يقول يا حامل الحزمة من حزن الحطب
أما تراه أتيح مجد بيت علم [illegible] إن الذي يعني زوره [illegible]
محمداً أسند دوار العرب فإذا الثعلب يقول إن الذي سمعه يعني
ملعون خرب بما يعلمون تبرع الله لعمري يعرفك محمد النبي [illegible]
فأمن وبذلك النفس بالهدى عن علوم مطهر مستكبر إن لم تغني علمت زهور
قال فأتيته فجلسته الرعب ذكر من معجزاته صلى الله عليه وآله إلى سور
أحصادها في هذا الموضع وهي كلها ناقضة للعادة ودالة على صدقه
صلى الله عليه وآله في دعوى النبوة غير أنا أنزلنا الاستدلال بالقرآن وبيان
وجه إعجازه لأنه أعظم معجزاته صلى الله عليه وآله شأناً وأظهرها
تعلماً وبرهاناً بحيث لا يمكن أحد من الخلود في دعوه ولا رده فأما البشارات

بالنبي عليه السلام الواردة في الكتب المنزلة على الأنبياء قبله عليهم السلام ويكفيه غيرانا
أن نذكر في هذا الموضع ما يكون منبهاً على ما لم نذكره فمن ذلك ما في التوراة
أن يعقوب قال لن يزول الملك من يهوذا والوحي من بين رجليه حتى يأتي الذي
له الملك أتاه سطوات الأمم ومجيئه غشاه كبنات الحمر بيضاً أسنانه كسا اللبن
وهذا معنى أن الذي يزيل الملك من يهوذا والوحي وذلك يمنع أن يكون من
سطره اليهود ويقتضي أن يكون محمداً صلى الله عليه وآله لأنه كان محمر العينين
أبيض الأسنان وقد روي أن حمراً أنامل حمرة عينيه فوجدناه من كما ذكر في
التوراة وكان ذلك سبب إسلامه وكذلك عبد الله بن سلام لما عرف
العلامات المذكورة في التوراة كان ذلك سبب إسلامه ولأنه لم يزل اليهود
أمة حول المدينة وكان السرح إما اليهودية والنصرانية حتى زال الملك عن يهوذا
ولا سبح وحي أو ادعاه إلا مجيء محمد صلى الله عليه وآله فصح أنه الذي بشرت به الأمم
وفي بعض كتبهم عن الله تعالى أي موديق فيدار بالملائكة في حرب الترجم بالخندق
والنصر ذلك لأنه قسد بريكم الدين ويهشمون أباً ولحم الجمعة والعصب وينزعونكم
لباس عزكم ويسلبونكم إله مجركم وحمهم صاي يعملونكم ويسوقونكم
العرب فلو كانت العرب على خطأ وضلال بما فعلوه باليهود لما أنذرهم بالملائكة
عليهم السلام ولا كان بما فعلوه قد رضيه الله تعالى وقد وقع ذلك يوم بدر فإن
الله تعالى أيد النبي صلى الله عليه وآله بالملائكة وكذلك فإن جبرئيل عليه السلام
أتى النبي صلى الله عليه وآله يوم خرج إلى حرب اليهود وقال إن الله قد أمرني
أن أزلزل حصونهم وأن ألقي في قلوبهم الرعب فصح أنه عليه السلام الذي بشرت به الأمم
ومن جملة البشارات بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ما روي في السفر الأول
من التوراة أن الله تعالى قال لإبراهيم عليه السلام فأما إسماعيل فقد
استجبت دعاك فيه وحققته وعظمته وذكرته جداً جداً وأدخلته لأمة
عظيمة وفي السفر الخامس منها أنه تعالى قال لموسى عليه السلام في بني إسرائيل

نعم

اي سابقتم لهم من اجوبتهم شيئا واجعل كلامي في قيمه فنقول لهم كل ما
اوصيتنا به ويزيد ذلك محمدا صلى الله عليه واله لانه من ولد اسماعيل دون
اسرائيل من ولد اسحق عليهم السلم فهاهنا لطريقة جرى الكلام في هذا
الموضع واما الموضع الرابع وهو الكلام في جواز نسخ الشرائع فالكلام
فيه يقع في اربعة مواضع احدها في حقيقة النسخ والبدا وثانيها في حكاية
المذهب وذكر الخلاف وثالثها في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد
ما ذهبوا اليه ورابعها في ايراد ما يتعلقون به من الشبه وابطاله اما الموضع الاول
فاعلم ان النسخ في اصل اللغة هو الازالة يقال نسخت الرياح اثار بني فلان اي
ازالتها واما النسخ في الشريعة فبين العلماء فيه اختلاف كثير وموضع
ذلك اصول الفقه وهو عندنا ازالة مثل الحكم الشرعي بطريق شرعي على
وجه لولاه لكان المنسوخ ثابتا مع تراخيه عنه والدليل على صحة
هذه الحقيقة انها تطرد في هذا المعنا وتنعكس وذلك هو امارة صحة الحد
على ما قدمنا بيان ذلك وانما اشترطنا في النسخ ان يكون ازالة لمثل الحكم
لان ازالة الحكم يكون بدا واشترطنا في المزال ان يكون شرعيا
لان الاحكام العقلية كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وما اشبه ذلك
لا يجوز ورود النسخ عليها لاستمرار المصالح فيها واشترطنا في المزيل
ان يكون شرعيا لان الاحكام الشرعية قد تزول عند الاحكام العقلية
كالاعما والجنون فانها قد تسقط عن المعما عليه ولا يكون ذلك نسخا لما
كان المزيل عقليا من حيث انه لا يحسن تعبد من ليس بعاقل وقلنا على وجه
لولاه لكان المنسوخ ثابتا احترازا من الاحكام الشرعية التي يكون لها
غاية او وقت فانه قد تزول المتعبد بها ولا يكون ذلك نسخا من حيث انها
قد تزول ببلوغ الغاية الموقتة وان لم يرد حكم شرعي بازالتها وقلنا مع

تراخيه عنه احترازا من التخصيص المنفصل كالاستثنا وغيره فان ذلك
لا يسما نسخا لاتصاله بمقارنته للحكم المزال فهذا هو الكلام في حقيقة النسخ واما
البدا فهو ما جمع شروطا خمسة احدها ان يكون المامور واحدا والفعل
المامور به واحدا والوقت واحدا والوجه واحدا والمكلف واحدا فمتا
تكاملت هذه الشروط في الامر والنهي كان ذلك بدا ومتى اختل واحد
منها لم يكن بدا مثال ذلك ان يقول الشارع لغيره يا سعد اذا كان غدا وقت
الظهر فاشتر اللحم السمين من السوق ثم يقول له يا سعد اذا كان غدا وقت الظهر
فلا تشتر اللحم السمين من السوق فانا نعلم هنا انه قد بدا له بما امره به ولو قال
لخادم اخر اذا كان غدا وقت الظهر فلا تشتر اللحم السمين من السوق لم يقتض ذلك
بدا فيما امر به الاول لما اختلف المامور وكذلك الكلام في سائر شروطه
واما الموضع الثاني فمذهبنا انه يجوز نسخ الشرائع عقلا وشرعا والخلاف في
ذلك مع اليهود فان منهم من يجوز نسخ الشرائع عقلا وشرعا ويزعم ان
محمدا صلى الله عليه واله كان رسولا الى العرب دون غيرهم ومنهم من
يجيز نسخ الشريعة عقلا وشرعا ويزعم انه انما يجيز نبوة موسى عليه
السلم لانه لم يجز له ابه ومنهم من يقول يجوز نسخ الشريعة من جهة العقل
١ ولاكنه يقول بان السمع قد ورد بالمنع من النسخ ومنهم من يقول ان العقل يمنع
من نسخ الشريعة ايضا فاذا قبح نسخها وليس بصادق واما الموضع الثالث
وهو الدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه فهو ان الشرائع
مصالح والمصالح يجوز نسخها اما ان الشرائع مصالح فالذي يدل عليه ان المكلف
يكون معها اقرب الى القيام بالتكاليف العقلية وقد نبه الله تعالى على ذلك
بقوله في الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر
وبقوله في الخمر انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء

الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون
فبين تعالى ان الغرض بهذه التكاليف الشرعية هو التقرب الى القيام بالتكاليف
العقلية فبان ان الشرائع مصالح واما ان المصالح يجوز نسخها فالذي يدل عليه
ان المراد بالنسخ هو ان ينهانا الله تعالى عن مثل ما امرنا به في الوقت المتقدم او يامر
بمثل ما نهانا عنه قبل ذلك ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان المصلحة
في الذي امرنا به في ذلك الوقت وان مثله مفسدة في الوقت الذي نهى عنه
فيه واذا لم يمتنع ذلك حسن منه تعالى ان ينقل المكلف من شرع الى شرع
لعلمه باختلاف المصالح في ذلك كما لا يمتنع مثل ذلك في مصالحهم العقلية
كالصحة والسقم والغنى والفقر فانه تعالى يبدل ذلك لعلمه باختلاف المصالح
فيه فصح ما ذهبنا اليه من جواز نسخ الشرائع واما الموضع الرابع في
ايراد ما يتعلق به المخالف في ابطاله فنحن نتكلم على كل فرقة منهم على انفرادها
ونورد ما يتعلق به المخالف ونجيب عنه ان شاء الله تعالى اما من نفى
نسخ الشريعة عقلا وشرعا وزعم ان محمدا صلى الله عليه وآله وسلم
كان رسولا الى العرب دون غيرهم فالذي يبطل قوله انه متى سلم انه
رسول فقد اقر بصدقه لان الرسول لا يكون الا صادقا فيلزمه
تصديقه في كل ما اخبر به وقد اخبر انه رسول الى كافة الانس
والجن وعلم ذلك من دينه ضرورة وورد به القرآن الكريم في قوله
تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس بشيرا ونذيرا الآية وقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من
الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى
قومهم منذرين الآيات وكذلك ما ذكره تعالى في سورة الجن فبطل
قول من قال بقوله انه رسول الى العرب دون غيرهم واما من قال بنسخ

الشريعة يجوز عقلا وشرعا وانه انما يجحد نبوة نبينا عليه السلام لانه لم يكن
له آية فالذي يبطل قوله هو ما قدمنا من الادلة الدالة على صدقه فان قالوا
ان الذي تدعونه من المعجزات لنبيكم انما هو القرآن ووجه اعجازه هو
الفصاحة ومن ليس بعربي لا يمكنه معرفة ذلك فلا يلزمه قبول قوله قلنا
الجواب عن ذلك انه يمكن من ليس بعربي ان يعرف وجه اعجازه لانا قد بينا
انه يدل على نبوته عليه السلام من وجهين احدهما ان العرب عجزت عن الاتيان بمثله
في فصاحته ونظمه ولا شك انه يمكن من ليس بعربي ان يعرف ذلك
بان يعلم ان العرب قد عجزت عن الاتيان بمثله مع انهم اهل الفصاحة فانه يعلم
حينئذ ان من ليس له يد في الفصاحة بالعجز اولى وتلزمه الحجة وهذه هي الطريق
لاكثر اهل زماننا الى معرفة اعجاز القرآن الكريم الوجه الثاني هو ما بينا
انه متضمن للاخبار عن الغيوب والامور المستقبلة على سبيل التفصيل وان صدقه
قد اشتهر في ذلك وبينا ان من اخبر بذلك فهو نبي فبطل قولهم وبعد فانا نعلم
ان كثيرا من العجم قد تعلم العربية وبلغ في الفصاحة الغاية القصوى فلم يصح
قولهم انه لا طريق لمن ليس بعربي الى معرفة فصاحة القرآن وبعد فانا قد بينا
ان لنبينا عليه السلام معجزات غير القرآن وهو ما قدمنا من تسبيح الحصى بيده
وحنين الجذع وغير ذلك فلزم من علم ذلك من طريق التواتر الاقرار بنبوته
عليه السلام والمتابعة له فيما جاء به من الاحكام فان قيل ان جميع ما ذكرتموه
من معجزاته عليه السلام مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد والمعجز يجب
ان يكون جنسه مما لا يدخل تحت مقدور العباد قلنا الجواب عن ذلك من
وجهين احدهما انا قد بينا ان المعجز هو الفعل الناقض للعادة المتعلق
بدعوى النبوة وابطلنا قول من يقول ان المعجز يجب ان يكون خارجا عن جنس
مقدور العباد الوجه الثاني انا قد بينا ان لنبينا عليه السلام معجزات ليس

لا يدخل جنسها في مقدور العباد وهو ما ذكرنا من زيادة الطعام والما
فبطل قول من قال انه لم يكن له عليه السلم اية فاما من زعم منهم ان
العقل يمنع من نسخ الشريعة وان من جاء بنسخها فليس بصادق فقول باطل
والدليل على بطلانه ان نسخ الشريعة يجوز ان ينهى الله سبحانه في وقت عن مثل
ما امر به من قبل او يامر في وقت بمثل ما نهى عنه من قبل وذلك شايع لانه
لا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان ذلك الفعل مصلحة في الوقت المتقدم
ومثله مفسدة في الوقت المتاخر فيامر به في الوقت المتقدم وينهى عنه في
الوقت المتاخر كما انه لا يمتنع ان يعلم الله تعالى فيما لم يزل ان مرض زيد
وفقره مصلحة في وقت وغناه وصحته مصلحة فيما بعد فيفعل به احدهما
بعد الاخر بحسب ما علمه من المصلحة واحتجوا فقالوا لو نهى الله تعالى عن مثل
ما امر به لدل ذلك على انه قد ظهر له من قبح ما امر به ما لم يكن ظاهرا
او خفي من صلاح ما امر به ما كان ظاهرا وذلك مستحيل على الله سبحانه
والجواب عن ذلك انا نقول لهم ليس يلزم ما ذكرتم اذا نهى الله تعالى عن مثل ما
امر به في وقت اخر لانه لا يمتنع ان يكون قد علم فيما لم يزل ان ما امر به
مصلحة حين امر به ومثله مفسدة حين نهى عنه فلا بدا ان امر به ونهى على
حدوث علم ولا ذهاب علم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الا ترى ان الجمع بين
الاختين كان جايزا في شريعة يعقوب عليه السلم ثم صار محرما في
شريعة موسى عليه السلم فلم يدل ذلك على ما ذكروه وبعد فان في
التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلم عند خروجه من الفلك اني قد
جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ما خلا الدم فلا تاكلوه ومعلوم ان موسى عليه السلم قد حرم كثيرا من
الحيوان ولم يدل ذلك على ان الله سبحانه قد ظهر له من فساد ما اباحه ما لم

يكن ظاهرا او خفي عنه من صلاحه ما كان ظاهرا فان قالوا ان نسخ الشريعة
يودي الى ان يكون الحسن قبيحا والى ان يصير ما كان يجب علينا فعله يحرم
علينا فعله وذلك لا يجوز قلنا انما كان ذلك يلزم لو نسخ ما امر به ونسخ كون
ذلك لانه يكون بدا والبدا بخلاف النسخ على ما قدمنا الفرق بينهما وان ارادوا ان
قولهم ان نسخ الشريعة يودي الى ان يصير مثل الحسن قبيحا ومثل الواجب محرما
فهذا لا يمتنع منه العقل لانه لا يمتنع ان يكون في المعلوم ان صاحبها يكون حسنا ثم
نهاه بعد ذلك عن الكون فيها في المستقبل لان الكون في المستقبل فيها قبيحا ولم
يود ذلك الى ان يصير الحسن قبيحا لما كان مثلا للكون فيها اولا وليس هو بعينه الكون
الاول لكن مثله فما امرنا به فالذي نهانا عنه النبي عليه السلم من المسايل الشرايع المتقدمة
ليس هو مثل ما تعبدهم الله تعالى به قبل بعثة الرسول عليه السلم وانما هو مثله وبعد فانه
هو كان [illegible] بينهم ان لا يجوز لهم اتباع موسى عليه السلم عند بعثة الله تعالى له اليهم
لانه كان نفعا منهم قبل ارساله واظهار المعجز عليه ما نعنه فاذا لم يمتنع ان يصير
مثل القبح حسنا فكذلك [illegible] فبطل ما تعلقوا به وصح ان العقل لا يمنع من
نسخ الشريعة واما من منع من نسخ الشريعة من جهة الشرع فقد تعلقوا بما رووه عن
موسى عليه السلم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض الى غير ذلك
من الالفاظ قالوا فمن جاء بنسخ الشريعة لم يلزمنا قبول قوله والجواب عن ذلك من
وجوه احدها انه قد ثبت ما قدمنا من الدلالة على نبوة نبينا صلى الله عليه واله
وعلم من دينه ضرورة انه قد اتى بنسخ كثير من شرايع من تقدم من الانبياء عليهم
السلم وجب القطع على ان موسى عليه السلم لم يامرهم بذلك لانه يكون امرا بمخالفة
من يجب اتباعه وذلك لا يجوز منه عليه السلم لانه قد ثبت انه معصوم عن ذلك
الوجه الثاني انا لو سلمنا لهم ان موسى عليه السلم امرهم بذلك لم يخل اما ان يريد به
ان يتمسكوا بالسبت ما دام صلاحا لهم او لا يريد ذلك والثاني باطل لانه
يخرج منه ان يامرهم بالتمسك بما ليس فيه صلاح لهم فلم يبق الا ان يريد الاول

وهو ان يتمسكوا به ما دام صلاحا لهم واذا اخبر الله تعالى في انه علمهم
ترك التمسك به قطعنا على ان المصلحة قد زالت في التمسك به لان لا نؤدي
الا نكر به احد الفقهاء فمن الوجه الثالث انا لو سلمنا لهم ان موسى عليه السلم
قال ذلك فانا نبين لبعضهم في هذا الخبر ثلث منازل لكل واحد منها يقتضي انه
لا تعلق لهم بما ذكروه المنزلة الاولى انا نقول لهم ان هذا الخبر من
اخبار الاحاد واخبار الاحاد لا يصح التعلق بها في هذه مسئلة اما انه من
اخبار الاحاد فلانه لو كان متواترا لاشتهر وظهر وعلم من دين موسى
عليه السلم وشريعته ضرورة حتى يعلمه المخالف والموالف كما علم من دين نبينا
صلى الله عليه واله انه خاتم النبيين وكما علم قوله صلى الله عليه واله
انه قال لا نبي بعدي فان ذلك مما ظهر عنه صلى الله عليه واله واشتهر وعلم
ضرورة من دينه صلى الله عليه واله حتى علمه من دينه المخالف والموالف
ولا اشكال ان اليهود مختلفون فيما بينهم في جواز النسخ للشرائع على ما قدمنا
ذكره فلو كان هذا الخبر متواترا فيما بينهم لما وقع الخلاف الذي حكيناه
عنهم في ذلك لانهم عدد كثير لا يجوز ان يجحدوا ما يعلمونه ضرورة
فصح انه من اخبار الاحاد واما ان خبر الواحد لا يجوز التعلق به في
هذه المسئلة فلانا قد بينا ان مسائل الاعتقاد لا يصح الوصول فيها الى العلم
اليقيني وهذه المسئلة من مسائل الاعتقاد فلا يجوز ان يوجد فيها خبر الواحد
لانه لا يوصل الى العلم على ما نبينه انشاء الله في باب نفي الرؤية وانما يقتضي غالب
الظن من تكاملت شرايطه وهي ثلاثة احدها ان يكون الراوي عدلا
ضابطا لانه متى لم يكن كذلك لم يحصل الظن بقوله فضلا عن العلم وثانيها
ان يكون الخبر غير معارض للادلة العقلية والسمعية فمن ما عارض
ذلك وجب رده ان لم يمكن تاويله على موافقتها لا تعسف وثالثها
ان لا يكون الخبر منافيا للامر من شانه اذا صح ان يكون ظاهرا

مشهورا الى ما هذا حاله لا يجوز ان يخفى على النبي صلى الله عليه واله على بعض
المكلفين دون بعض المنزلة الثانية ان هذا الخبر الذي رووه وارد
بالعبرانية ومفسر بالعربية وما هذا حاله فانه لا يصح التعلق به فيما يحكى فيه
اما انه وارد بالعبرانية ومفسر بالعربية فذلك ظاهر لان لفظهم عبرانية
وقد اوردوه ههنا بالعربية من العبري والحرف في السرياني كما لا يمكن
معه النقل بصحة الخبر على ما رووه اذ لا يستوي ان يكون ما اراد باللفظ مشترك
تحته يلتبس معناه او بلفظ مستعار فحمله المفسر على العموم المعاني التي هو
مشترك بينهما دون بعض او على ما هو حقيقة فيه دون ما هو مستعار فيه
وذلك ما العبرية على ما طبيه من معناه ولهذا ذكر بعض اهل العلم من اصول
الفقه انه لا يجوز رواية الحديث بالمعنى الا اذا كان الراوي ضابطا عارفا
بمعناه ومنهم من منع من رواية الحديث بالمعنى على الاطلاق من خشية الا من
ان يتوهم الراوي من معنى الحديث خلاف ما قصده المتكلم المنزلة الثالثة
انه لو صح ما رووه من الخبر لم يمنع من نسخ شرعه النبي عليه السلم وذلك لان تامر
الفيد بالتابيد لا يقتضي الدوام ومراده لم يقتض الدوام جاز نسخه اما ان تامر
~~الفيد بالتابيد لا يقتضي الدوام ومراده لم يقتض الدوام جاز نسخه اما ان تامر الفيد~~
~~بالتابيد لا يقتضي الدوام~~ فلانه وان يقتضي الدوام من جهة اللغة فان حقيقة العقل
والعرف قد منعا من حمله على الدوام اما العقل فلان الدلالة الدالة على
وجوب انقضاء التكليف وانقطاعه يمنع من حمل الامر على ما اقتضيه ظاهره
من جهة اللغة واما العرف فهو ان السيد متى قال لعبده لازم الغريم ابدا
لم يفهم منه الدوام بل يفهم منه ان يلازمه حتى يقضيه الدين على ان قبل
امكان نقض الدوام من جهة العرف ليس ههنا قرينة قد منعت من حمله
على الدوام وهو علمنا بان السيد لا يريد من عبده ملازمة الغريم الا ما
دام عن حاله قلنا فان صح انما نقل ذلك فانا نقول ان ههنا قرينة

واما ان ما هذا حاله لا يصح التعلق به فيما يحكى فيه فلانه عبرانية بالعربية صح

ان لا يصح ان يكون ... بالعبرانية على العربية ما رووه صح

فعليه يمنع من حمله على الدوام وهو ما قد تقرر في العقول من وجوب انقطاع
التكليف ومن جواز اختلاف المصالح بحسب الأوقات والأشخاص فيبين أن الأمر
المقيد بالتأبيد لا يقتضي الدوام وأما أنه إذا لم يقتض الدوام جاز نسخه فلأنه يجري
مجرى الأمر المطلق وأن الأمر المطلق يجوز نسخه وإنما أنه يجري مجرى الأمر المطلق فلأن
شمول الخطاب المقيد بالتأبيد للأوقات المستقبلة واستغراقه لها كشمول
ألفاظ العموم لما تناولته من الأعيان والأزمان واستغراقها لها ألا ترى
أن قول القائل من دخل داري أكرمته يشمل جميع الأوقات وجميع الأشخاص
التي يصح دخولها في الخطاب بل يصح الاستثناء ووجه الاستثناء يدل على
الاستغراق لأن من حق الاستثناء الحقيقي أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله تحته على ما يأتي بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى وكذلك قول القائل
ما في الدار أحد يستغرق جميع ما يصح دخوله تحت هذا النفي بدليل أنه يصح
أن يستثنى فيقول إلا زيدا أو عمرا ووجه الاستثناء يدل على الاستغراق
على ما يأتي بيانه فثبت أن الأمر المقيد بالتأبيد جرى مجرى الأمر المطلق في شموله
للأوقات واستغراقه لها وأما أن الأمر المطلق يجوز نسخه فهو مما
لا خلاف فيه بين أهل العلم فإذا جاز أن يخص سائر ألفاظ العموم
فكذلك هذا اللفظ لأن غاية ما في ذلك أن يصير اللفظ مجازا ومستعملا
في غير ما وضع له وذلك جائز غير ممتنع في خطاب الحكيم والنسخ نوع من
أنواع التخصيص فجاز وروده في المقيد بالتأبيد كما جاز وروده في المطلق
فإن قيل هذا بناء منكم على أن في التوراة [illegible] قلنا ذلك ظاهر فإن في
التوراة في السفر الثاني جاء الرب من سيناء وأشرق من ساعير وأبدى
واستعلن من جبال فاران والمراد بذلك أمر الرب في البشارة بنبوة
موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام لشرائعهم التي هي حق على الله تعالى فثبت
أنه مجاز وأن الحكم مدخل به وكذلك فإن في التوراة أن يعقوب

عليه السلام خرج من بيت خالته فلقيه الرب فاصطرعا فأخذ بساقه فأسرع
فسمي بذلك إسرائيل الله والمراد بذلك رسول الرب وهو جبريل عليه السلام
وإذا ثبت ذلك وضح ما ذكرنا من أن الأمر المقيد بالتأبيد يجوز نسخه كما
يجوز ذلك في المطلق وقد نص صاحب الكتاب رضي الله عنه هذه المسألة في كتابه
الفائق في أصول الفقه فلا نطول بذكرها في هذا الموضع فإن أصول الفقه أليق
ببيان هذه المسألة فبطل ما تعلقوا به في هذا الخبر وبطل أن يكون في شيء ألفاظ
التأبيد وليس المراد بها الدوام من ذلك أن في التوراة في العبد يستخدم ست
سنين ثم يعتق في السابعة فإن أبى العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدا وقال
في موضع آخر يستخدم خمسين سنة إلى غير ذلك مما يطول ذكره في هذا
الموضع فإذا جاز أن يقول يستخدم أبدا ثم يريد بذلك عددا [illegible] للمصلحة
جاز أيضا أن يقول تمسكوا بالسبت أبدا ثم يريد بذلك إذا صار غير صالح والدليل
على ... ولنا على بطلان ما ذكروه ما دل من الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله
وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في النبوات فحسب هذا الموضع

فصل في القرآن

قال صاحب الكتاب رضي الله عنه اعلم أن القرآن الكريم لما كان
من أعظم معجزات النبي صلى الله عليه وآله شأنا وأوضحها دلالة وبرهانا
وكان متضمنا للدلالة على نبوته والدلالة على أحكام شريعته صلى الله عليه
وآله اقتضى ذلك أن نعرض للكلام فيه فصله وإذا أردنا الكلام فيه
تكلمنا في سبعة فصول أحدها في حقيقة الكلام والمتكلم وثانيها
في بيان وصف الله سبحانه بأنه متكلم ومعنى وصفنا للقرآن بأنه كلامه تعالى
وثالثها في الدليل على أن القرآن كلام الله تعالى ورابعها أنه حق لا باطل
فيه وخامسها أنه قد نزل من السماء إلى الأرض وأنه مسموع بالآذان وسادسها
أنه باق بين أمته إلى انقطاع التكليف حجة لهم وسابعها أنه محدث
مخلوق أما الفصل الأول في حقيقة الكلام هو ما انتظم من حرفين

وقطعا او كان مسموعا متميزا قلنا ما انتظم من حرفين فصاعدا احترازا من
الحرف الواحد فانه لا يسمى كلاما عند اهل اللغة واشترطنا ان
يكون مسموعا على سبيل الحقيقة وقد يكون منظومه من حرفين فصاعدا
ولا يسمى كلاما واشترطنا ان يكون متميزا احترازا من التقاطع فانه
وان وجد منه ما هو مسموع لا يسمى كلاما لما لم يكن متميزا واحترازا
من صرير الباب وطنين الذباب فان ذلك مسموع وليس بكلام لما لم يكن
متميزا والدليل على صحة هذه الحقيقة انها تطرد في هذا المعنى وتنعكس
وقد بينا ان ذلك من امارة صحة الحد وقد قيل في حد الكلام انه الحرف
الواحد من الاصوات فما زاد عليه من ذلك فيسأل الاصوات اذا علم من حال
فاعله انه نقله بما هو من جنسه من الحروف التي هي من قبيل الاصوات
وحقيقة المتكلم هو الفاعل للكلام والدليل على صحة هذه الحقيقة
ان اهل اللغة متى علموا ان الكلام وجد من جهة الواحد منا بحسب قصده
ودواعيه سموه متكلما ومتى لم يكن كذلك لم يسموه متكلما ولهذا
فانهم لما اعتقدوا في كلام المصروع انه لم يوجد بحسب قصده ودواعيه
لم يصفوه بانه متكلم به وقالوا ان الجن يتكلم على لسانه فصح ان المتكلم
هو فاعل الكلام وهذا الوصف ظاهر في اللغة كظهوره في الشاتم
والضارب فانهم يصفون بذلك من فعل الضرب والشتم ولا يصح قول من
قال ان المتكلم هو من قام به الكلام ليس الكلام قد يقوم باللسان والصدا
ولا يوصفان بذلك بل المتكلم هو جملة الانسان دون اللسان والصدا
ولا ذكر ذلك فان الله تعالى قد اوجد الكلام في الشجرة والغمام وكان
المتكلم هو الله تعالى دون الشجرة والغمامة اما الفصل الثاني في معنى
وصفنا لله سبحانه بانه متكلم ووصفنا للقرآن بانه كلامه فاعلم
ان معنا وصفنا الله سبحانه بانه متكلم هو انه فاعل للكلام لانا قد بينا ان

الكلام يضاف في اصل اللغة الى المتكلم بمعنى انه فاعل له كما في
المنفعل والفاعل فان قلتم قد صار الكلام يضاف في عرف اللغة
والشرع الى المبتدي له والمنشئ وان لم يكن فاعلا لعين ما يسمع منه في الحال
ولا يضاف على الحقيقة في العرف والشرع الى الحاكي والمحتذي وان كان
فاعلا لعين ما سمع منه في الحال فان صبيا لو انشد بحضرتنا قصيدة امرئ القيس
وهي قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخرها لقضينا بان ما سمع
من الصبي في الحال كلام امرئ القيس وقوله لا كلام الصبي وقوله وان
كان الصبي فاعلا لعين ما سمعوه منه في الحال لانه الحاكي والمحتذي وامرؤ القيس
هو المبتدي والمنشئ فاذا صح ذلك فمعنى وصفنا للقرآن بانه كلام الله سبحانه
وانه تعالى متكلم به هو انه ابتدا ذلك وانشاه وان كان العبد هو المحدث
لعين ما سمع في الحال اذ لذلك بانت علته في تلاوته وهو ظاهر ولعاقب منا
تلاوته هو حسبي في على هذا او رد الترغيب عن النبي صلى الله عليه والدعي في تلاوة
القرآن فقال عليه السلام زينوا القرآن باصواتكم وقال في القرآن اتلوه فان
الله يأجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات اما اني لا اقول الم حرف
ولكن الالف عشر واللام عشر والميم عشر الى غير ذلك من الترغيب فصح
ان القرآن يضاف الى الله تعالى عرفا وشرعا لما كان هو المبتدي له والمنشئ
وان كان العبد هو الحاكي له والمحتذي وأما الفصل الثالث في الدليل على
ان القرآن كلام الله تعالى فمذهبنا ان هذا القرآن الذي بيننا والذي نتلوه
كلام الله تعالى ووجه تنزيله والخلاف في ذلك مع الاشعرية والكلابية
والمطرفية فانهم اتفقوا على ان هذا الذي بيننا ليس بكلام لله تعالى ثم اختلفوا
فذهبت الاشعرية الى ان هذا الذي نتلوه ليس بقديم ولا تكلم الله سبحانه
ولا بمثله قط وانما هو عبارة عن الكلام القديم وان القرآن الكريم هو
كلام واحد قائم بذاته تعالى ليس بسور ولا حروف وقالوا انه واحد لا يتجزأ

ولا يتبعض وهو امر باشياء مختلفة ونهي عن اشياء مختلفة وخبر
عن اشياء مختلفة فان الكلام معنا قائم بذات المتكلم شاهدا او غائبا
وذهبت الكلابية الى ان كلام الله تعالى معنا ازلي قائم بذاته تعالى
وانه شي واحد وهو مع ذلك يوجد في التوراة والانجيل وزبور وفرقان وان
هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى وقالوا ان كلامنا
هو الذي نسمعه وليس معنا قائم بذات المتكلم وفرقوا بين الشاهد
والغائب في ذلك وذهبت المطرفية الى ان هذا المتلو ليس بكلام
الله تعالى وان كلامه تعالى معنا قائم بذات ملك يقال له ميخائيل وليس
بحرف ولا صوت فاذا اردنا نتكلم على صحة ما ذهبنا اليه في هذا الفصل
تكلمنا في ثلاثة مواضع احدها ان يدل على ان هذا الذي نتلوه كلام الله تعالى
وثانيها في ابطال قولهم بكلام قديم وازلي وثالثها في ابطال قولهم انه
قائم بذاته وليس بحرف ولا صوت اما الموضع الاول وهو ان هذا
الذي نتلوه كلام الله تعالى فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان النبي عليه السلم
كان يدين بذلك ويخبر به وهو عليه السلم لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق
اما انه كان يدين بذلك ويخبر به وهو عليه فذلك معلوم ضرورة من
دينه عليه السلم عند كل من سمع سيرته واخباره وعرف احواله
واما انه عليه السلم لا يدين الا بالحق ولا يخبر الا بالصدق فالذي يدل عليه هو
ما بينا من انه رسول صادق ارسله مرسل حكيم لا يجوز ان يظهر
المعجز على الكاذب في اخباره ولا المبطل فيما يدين به الوجه الثاني
ان الصحابة اجمعت على ذلك واجماعهم حجة اما انهم اجمعوا على
ذلك فذلك معلوم ضرورة عند كل من عرف احوالهم وسمع سيرهم
واخبارهم فانهم كانوا يسالوا عن القران وعن كلام الله تعالى اشارة

الى هذا الذي نتلوه ولا يعرفون سواه وكان بعضهم يحتج به على البعض
فيما يريدون اثباته من الاحكام او نفيه وكفى بذلك ان المشهور عن عمر بن
[redacted] بعد وفاة النبي صلى الله عليه واله انه انكر موت رسول الله صلى الله عليه
واله ورد ذلك على من سمعه منه وقال ان الله تعالى رفعه كما رفع عيسى
ابن مريم فبلغ ذلك الى ابي بكر فقال الم يسمع قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون
فرجع عمر عن قوله ذلك فصح انهم كانوا يعتقدون ان هذا الذي نتلوه كلام
الله تعالى وانهم لا يعرفون كلاما سواه واما ان اجماعهم حجة فسياتي بيانه فيما بعد
ان شاء الله تعالى ويدل على ذلك قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله ولا خلاف بيننا وبين المخالف في هذه المسئلة في ان هذا
الذي يسمعونه حكاية او عبارة حجة لنا وعلينا ومعلوم ان كلام الله
الذي يسمعه المشرك من النبي صلى الله عليه واله ليس هو المعنى القديم القائم
بذات الباري تعالى كما زعمه الاشعرية والكلابية ولا هو المعنى القائم
بذات الملك كما زعمه المطرفية وانما هو القران المسموع من
النبي صلى الله عليه واله ومن غيره من التالين له وقد قال تعالى ان هذا القران
يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون فهذا اشارة الى انه موجود
بين الناس ولولا لم يصح كونه قاصا عليهم اكثر الذي هم فيه يختلفون فصح
ما ذهبنا اليه في هذا الموضع واما الموضع الثاني في بطلان قولهم ان
كلام الله تعالى معنا قديم وازلي فالذي يبطل قولهم هذا هو ما بينا من انه
تعالى واحد لا ثاني له في القدم فان قولهم بالكلام القديم
او الازلي يبطل معنى المتكلم لانا قد بينا ان المتكلم هو الفاعل للكلام وانه
جار في هذا الباب مجرى المتفضل وكما ان المتفضل هو فاعل الفضل
والتفضل منه سوا ذلك كان المتكلم فمتى استوا كلام الله تعالى قديما
او ازليا بطل وصفه بانه متكلم وان قيل لو لم يكن كلامه تعالى قديما

لم يكن متكلما فيما لم يزل واذا لم يكن متكلما فيما لم يزل كان اخرس
او ساكتا كما ان الواحد منا اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا
فاذا لم يجز الخرس والسكوت على الله تعالى كان متكلما فيما لم يزل واذا
كان متكلما فيما لم يزل كان كلامه قديما قلنا انه ليس للمتكلم بكونه
متكلما حال حتى يصح ان يقال انها ثابتة فيما لم يزل او غير ثابتة فيما لم يزل
وانما المرجع بكونه متكلما الى انه فعل الكلام على ما تقدم كما ان
المرجع بكون الجسم اسود الى وجود السواد فيه بدليل انا متى عولنا عن
نفوسنا للعلم بوجود السواد فيه لم نعقل كونه اسود فلو كان
للمتكلم بكونه متكلما حال لوجب ان نعلم تلك الحال اذا عولنا عن نفوسنا
للعلم بوجود الكلام كما ان المتحرك لما كان للمتحرك بكونه متحركا
حال وجب ان نعلمها وان عولنا عن نفوسنا للعلم بالحركة ولا اشكال انا
متى لم نعلم وجود الكلام من جهة الواحد منا لم نعقل كونه متكلما
فاذا ثبت انه ليس للمتكلم بكونه متكلما حال بطل ما اوردوه ولم يلزم
ما ظنوه من انه تعالى اذا لم يكن متكلما كان اخرس او ساكتا وانما
يلزم من ذلك ان يكون تعالى غير فاعل للكلام وكذلك نقول
لانه ليس بحال وكونه متكلما فيما لم يزل محال لما قدمنا واما قياسهم
لذلك على الواحد منا فهو غير صحيح على الاطلاق وليس الواحد منا اذا لم يكن
متكلما ولا ساكتا ولا يكون اخرس بان يكون غير قادر على فعل
الكلام او يكون ممنوعا او طفلا وبعد فانما يلزم في الواحد منا
اذا لم يكن متكلما ان يكون اخرس او ساكتا لما كان متكلما
بآلة فاذا لم يكن فاعلا للكلام مع كونه قادرا عليه كان اخرس
او ساكتا والباري تعالى لما كان فاعلا لا بآلة لم يلزم متى لم يفعل الكلام
ان يكون اخرس او ساكتا وبعد فانه يلزمهم ان يكون كلام الله

تعالى مخبرا لانه اذا لم يجز عليه الخرس والسكوت [illegible] كان متكلما على
مذهبهم كان فاعلا للكلام كما ثبت مثله في الواحد منا وهم لا يقولون بذلك
وبعد فلو كان متكلما فيما لم يزل لكان عابثا تعالى الله عن ذلك لان الغرض
بالكلام من لم يكن اخبارا الى المتكلم هو افهام الغير معنا من المعاني وكان
يلزمهم ان يكون قوله تعالى يا نوح اهبط بسلام منا وقوله لموسى عليه السلم
اخلع نعليك انك بالوادي المقدس ومائة سنة ذلك عبثا لعدم المخاطب فيما لم يزل
مخاطبا لهم انه متكلم فيما لم يزل [illegible] قولهم بان كلامه قديم او ازلي
واما الموضع الثالث في ابطال قولهم انه قائم بذاته تعالى فاعلم انهم اذا
[illegible] قيامه بذاته حلوله فيه لم يكن لهم له معنا معقول وقد بينا فيما
تقدم ان الحلول لا يصح الا في متحيز وانه تعالى ليس بمتحيز فلا يكون قيام الكلام بذاته
ولا عنى من المعاني كان قالوا انا نريد بقيامه بذاته انه موجود به قلنا ان
اردتم بذلك انه لولا الله تعالى لما وجد القران كما يقال السما موجودة بالله
تعالى انه لولا الله لما وجدت فذلك صحيح غير انه وهو القول بحدوثه لكن
هذا اللفظ لا يصح اطلاقه لانه كما لا يصح ان يقال ان السما قائمة بذاته تعالى
بمعنى انها موجودة به فاما قولهم بكلام من ليس من جنس الاصوات ولا
الحروف فهو اثبات لما لا طريق اليه ولا يصح وصفه بانه كلام لان المعقول
من الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة كما ان المعقول من
الشيء الحركة المخصوصة فمن اثبت ما ليس بحروف ولا صوت وهو ما في النفس
[illegible] ان يقول بعض كلام [illegible] لكم ان المعقول من الكلام
هو المنتظم من [illegible] ضروب الحروف قال [illegible] ان الكلام لفي الفؤاد
وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قلنا ان [illegible] في هذا الموضع

وجهين احدهما من جهة المعنا وهو انا لا نسلم في النفس معنا الا
الاعتقادات والظنون والافكار والعزوم وما جرى مجراها
والاخر من جهة العبارة وهو هل يسما ما في النفس كلاما على الحقيقة ام
لا اما الوجه الاول فالذي يبين قولنا فيه هو انا لا نعرف لنا اثبات
معنا زايد على ما ذكرناه ولا نجده من انفسنا فان قالوا بل هو موجود في
النفس فان الانسان اذا هم بالكلام يجد في نفسه يعرفه قبل ان ينطق
به ولهذا يقول في نفسي كلام قيل لهم ان الذي يجده هو التفكر في الكلام
والعلم بترتيبه ونظامه والعزم على ادائه كما يتفكر الانسان في
الكتابة قبل ان يكتبها وكما يتفكر في البنا قبل ان يبنيه واذا عرضنا على
انفسنا التفكر في الكلام والعلم بنظامه والعزم على النطق به لم نعقل
شيا اخر واما الوجه الثاني وهو انه هل يسما ما في النفس كلاما على
الحقيقة ام لا فاعلم انه اذا ثبت انه ليس في النفس الا ما ذكرنا على ما
قررنا في الوجه الاول علمنا ان قول القايل في نفسي كلام هو مجاز
في نفسي العزم على الكلام كما يقول في نفسي السفر اي العزم على السفر
لانه لا اشتبه في ان العلوم والارادات والافكار لا تسما كلاما على
الحقيقة كما لا يسما ما في النفس من العلوم والافكار والارادات سفرا
على الحقيقة ولا بناء على الحقيقة ولهذا فلو كان ما في النفس يسما كلاما على
الحقيقة لما وصف اهل اللغة الاخرس بانه غير متكلم لجواز ان
يكون في نفسه كلاما كما لا يصفونه بانه غير مريد لما جوزوا ان يكون
في النفس ارادة لا يقفون عليها ولهذا فلو ثبت ان في النفس كلاما
وقالوا ان كلام الله قديم في معناه لكان يجوز ان الاخر الذي نجده في
نفوسنا حادث من نفسنا بعضه في اثر بعض سوا كان ذلك تفكرا او كان معنا

اخر لا ننكر ان الانسان اذا عزم على مخاطبة الامير بكلام لم يتقرر له
قال في نفسه اذا لقيت الامير قلت له كذا ثم كذا ولا [illegible] ذلك موجود
في نفسه متعاقب يحدث بعضه في اثر بعض كالكلام المولف من الاصوات وقد بينا
ذلك ان الموجود في النفس فبطل قولهم بان في النفس كلاما ليس بحرف ولا صوت
واما الفصل الثالث وهو ان كلام الله تعالى حق لا باطل فيه وانه لا زيادة
فيه ولا نقصان فهذا هو مذهبنا والذي ذكرته مع الملحدة والامامية اما
الملحدة فانهم يقولون انه باطل لان فيه التناقض والتكرار واللحن وغرضهم
بذلك التشويش على ضعفة المسلمين لانهم لما راوهم يعتمدون في اصول
الشريعة وفروعها عليه اجتهدوا في ايراد المطاعن على القران الكريم ليشوشوا
على ضعفة المسلمين واما الامامية فانهم يقولون انه لا يجب الاعتماد على
القران قالوا لانه قد زيد فيه ونقص منه وانما يجب الاعتماد عندهم على
قول الامام الذي يدعون عصمته وان الزمان لا يخلو منه وانه معصوم
والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه اما الملحدة فانا
لا نكلمهم في هذه المسئلة لانها فرع لما نحن فيه وهو الفرع لاثبات
صانع حكيم وانه قد ارسل الرسول الصادق وانما نكلمهم في اثبات
صانع حكيم فمتى ثبت ذلك صح ما قدمنا من نبوة محمد صلى الله عليه واله
وانه قد اخبر ان هذا القران الذي جا به حق لا باطل فيه فصح ان هذا
القران يجب الاعتماد عليه في الامور فبطل قولهم واما الامامية فالذي يبطل
قولهم انا نقول لهم قد علم من دين النبي صلى الله عليه واله ضرورة ان هذا
القران يجب الاعتماد عليه في الامور الشرعية وعلم من دينه صلى الله عليه
واله ضرورة ان القران لا يجوز فيه الزيادة والنقصان وان الله تعالى
قد ضمن حفظه قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وذلك
فان المعلوم من حال النبي صلى الله عليه واله انه امرنا بالتمسك بكتاب

الله تعالى وذلك ظاهر في قوله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ما ان
تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف
الخبير نبأني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقال صلى الله عليه وآله اذا
التبست عليكم الامور كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن فانه شافع
مشفع وشاهد مصدق من جعله امامه قاده الى الجنة ومن جعله خلفه
ساقه الى النار هو اوضح دليل الى خير سبيل من قال به صدق ومن عمل
به اجر ومن حكم به عدل ه فلو كان النبي صلى الله عليه وآله يعلم من حال
القرآن ما ذكره الامامية من انه وقع فيه الزيادة والنقصان حتى لا
يصح ذلك الا عما علمه او يجوز ذلك فيه لما جعله مما ارجع من امته
من الضلال اذا هم تمسكوا به ولا ارجعهم على الرجوع اليه عند التباس الامور
لان ذلك يكون تغريرا وتلبيسا وذلك لا يجوز منه صلى الله عليه وآله لما
بينا من انه صلى الله عليه وآله رسول صادق وقد بطل قولهم انه لا يصح
الا عما على القرآن الكريم واذا ثبت ذلك وقد بينا انه كلام الله تعالى
وجب ان يكون حقا لا باطل فيه وقد بينا انه تعالى لا يفعل الا الحكمة ه
والصواب فاما قول الملحدة ان فيه التناقض والتكرار واللحن
فهو قول باطل لمثل ما قدمنا من انه كلام حكيم لا يجوز ان يفعل الا
الحكمة والصواب ولو كان ما ذكروه صحيحا مع ما قد ثبت من
ان العرب كانوا من اشد الناس حرصا على ابطال امر النبي صلى الله عليه
وآله وانهم كانوا يعلمون ان امره يبطل بالمعارضة لكان ذلك حجة
لهم على النبي صلى الله عليه وآله في دفع ما اتى به وادعاه من ... عليهم
لانهم كانوا اعرف بوجوه المناقضات في الكلام من غيرهم لما كانوا
عليه من الافتخار بالفصاحة والتبجح بها لا سيما وقد كان يتكبر عليهم

سماع قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير
الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فلما عدلوا الى محاربته صلى الله عليه وآله
علمنا انه لم يكن لهم في القرآن الكريم شيء من المطاعن التي ذكرها المخالف لان
العاقل لا يتحمل الامر الشاق في فصل غرضه الا اذا كان يمكنه فصله بالامر
السهل فهذا ما ذهبنا اليه وهذا الفصل واما الفصل الخامس وهو ان القرآن
الكريم قد نزل من السماء الى الارض وانه مسموع على الاذان فهذا هو مذهبنا ه
والخلاف في ذلك مع المطرفية فانهم ينكرون نزول القرآن الكريم لاعتقادهم
انه قائم بقلب الملك لا على الافارقة وينكرون ايضا سماعه وسماع سائر
الكلام والاصوات والدليل على صحة ما قلنا وفساد ما قالوه اما انه قد
نزل من السماء الى الارض فهو من المعلومات الظاهرة بين اهل ملة الاسلام
بل المعلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله فانه كان يخبر ان الله تعالى
قد نزل عليه القرآن وقد نطق القرآن الكريم بذلك في آيات كثيرة فقال تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر وقال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ه
وقال تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها وقال تعالى شهر رمضان
الذي انزل فيه القرآن وقال تعالى هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذي
بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون
به وهم على صلاتهم يحافظون الى غير ذلك من الآيات التي تنطق ظاهرها
بان الله تعالى قد نزل القرآن على محمد صلى الله عليه وآله واما انه ه
مسموع فذلك ايضا ظاهر فانه من جملة المحسوسات التي لا يتعذر
سماعه الا على من كان في اذنيه وقر وقد نطق القرآن الكريم
بما يدل على ذلك في آيات كثيرة منها قوله تعالى وان احد من المشركين

استجاركَ فاجره حتى يسمع كلام الله ومنها قوله تعالى أفتطمعون أن يؤمنوا
لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما
عقلوه وهم يعلمون ومنها قوله تعالى ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات
الله تتلى عليه ثم يصر مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب أليم
ومنها قوله تعالى وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها
كأن في أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم ومنها قوله تعالى وإذ صرفنا إليك
نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى
قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى يهدي إلى
الحق وإلى طريق مستقيم ومنها قوله تعالى قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن
فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد إلى غير ذلك من الآيات التي
تشهد بالمعجزة لما علمته في هذا الفصل وأما الفصل السادس وهو أنه باقٍ
بين الأمة حجة لهم وعليهم إلى انقطاع التكليف فالذي يدل عليه أنه لا خلاف
بين المسلمين في أن القرآن باقٍ فيهم حجة لهم وعليهم وذلك إنما معلوم
ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وقد دل على ذلك قول الله تعالى أفلا
يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ولا يصح التدبر على الشيء غير باقٍ فصح ذلك
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وقال تعالى أفلا يتدبرون
القرآن أم على قلوب أقفالها ولا يصح التدبر لشيء غير باقٍ فصح بذلك ما قلناه
من أنه باقٍ بين الأمة ليصح منهم أن يتدبروه ويعرفوا معانيه وقد دل
على ذلك الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله منها ما قدمنا من قوله
صلى الله عليه وآله إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي
أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي الخبر إلى آخره فلو لم يكن القرآن
باقياً لما حسن منه أن يأمرهم بالتمسك بما ليس بباقٍ ومنها قوله صلى
الله عليه وآله إن هذا القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبة الله ما

استطعتم إن هذا القرآن حبل الله المتين وهو النور المبين والشافع
النافع عصمة من تمسك به ونجاة من تبعه لا يعوج فيقوم ولا يزيغ فيستعتب ولا تنقضي
عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد اتلوه فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف
منه عشر حسنات أما إني لا أقول الم حرف ولكن بالألف عشراً وباللام عشراً
وبالميم عشراً ومن قرأ القرآن فقد وعد الله تعالى ومن استخف بحق القرآن فقد استخف بحق
الله تعالى وحرمة القرآن عند الله كحرمة الوالد على ولده وحملة القرآن يدعون
في التوراة المحفوفين برحمة الله الملبسين نور الله المعلمين كتاب الله
من والاهم فقد والى الله ومن عاداهم فقد عادى الله يدفع الله عن مستمع القرآن
بلوى الدنيا ويدفع الله عن تالي القرآن بلوى الآخرة إلى غير ذلك من الأخبار المرغبة
في تلاوة القرآن وكل ذلك يدل على أنه باقٍ ليصح تلاوته والتدبر لمعانيه
واعلم أن الكلام وإن كان في الأصل لا يصح بقاء عرضه في الوقت الثاني لكنه
بنقل وحفظ صار باقياً عرفاً وشرعاً أما العرف فهو ما نعلمه من الرسائل
والمناظرات وأشعار العرب فإنها باقية بتدوينها صارت باقية وأما
الشرع فهو ما قدمنا من الأدلة الدالة على بقاء القرآن الكريم فصح ما ذهبنا إليه
في هذا الفصل الفصل السابع وهو أن القرآن محدث مخلوق فهذا هو مذهبنا
والخلاف في ذلك مع الحشوية والكرامية والمطرفية أما الحشوية فذهبت
إلى أن القرآن المؤلف من الأصوات والحروف قديم وأما الكرامية
فذهبت إلى أنه محدث وامتنعت من وصفه بأنه مخلوق وأما المطرفية
فذهبوا إلى أنه ليس بقديم ولا محدث وكذلك قولهم في جميع الأعراض
والذي يدل على بطلان ما ذهبت إليه الحشوية العقل والسمع أما دلالة العقل
فوجوه منها أن القرآن لو لم يكن محدثاً لكان قديماً لأنه لا واسطة
بين ذلك من أنه قد ثبت أنه موجود وثبت أن كل موجود لا يخلو من قديم
حسن

أو حدوث ولا يجوز أن يكون القرآن قديمًا لأنه لو كان قديمًا لوجب
أن يكون مثلا لله سبحانه لما ذكرناه في القديم الذي به فارق المحدثات
وقد ثبت أنه تعالى لا مثل له ومنها أن القرآن لو كان قديمًا لوجب أن يكون
مثلا له لأنه قد ثبت أن القدم من صفات الذات وثبت أن الاشتراك
في الصفة الذاتية يكشف عن التماثل ولا شك أن حروف القرآن غير متماثلة
فبطل أن يكون قديمًا ومنها أنه لو كان قديمًا لاستحال عليه الحرى لما ذكرنا
من حكم العدم وقد ثبت أن القرآن الكريم يجري فإن له بقاء وبلغنا
وربعا وقد ثبتنا على غير ذلك فبطل أن يكون قديمًا ومنها أنه لو كان
قديمًا لم يخل إما أن يكون حروفه موجودة معًا فيما لم يزل أو لا تكون موجودة
معًا فيما لم يزل بل بعضها في أثر بعض ولو كانت موجودة معًا فيما لم يزل لكان
العدم ليس هو العدم لأن القرآن مرتب في الوجود يوجد بعضه في أثر بعض
ولو كان موجودا معًا لم يكن كلاما ولما كان الله تعالى قد تكلم به على
الحمد بأن يكون الحمد أولى من أن يكون المدح أو الذم أو الجرم ولما كان
الله تعالى قد تكلم به على هذا النظام بأن قالوا إن الله تعالى تكلم به فيما
لم يزل معًا ثم تكلم به على هذا الترتيب قلنا عن هذا جوابان أحدهما أن
هذا ليس من قولكم والثاني أنا قد بينا أنه لو وجد معًا لما كان كلاما
ولما كان أخبر قد تكلم به وبعد فلو كان ذلك من قولكم لكان قد أعاد
حروفه مرتبة بعد أن لم تكن مرتبة وفي ذلك عدمها قبل إعادتها
والقديم لا يجوز عليه العدم لما تقدم فبطل أن يكون حروفه موجودة
معًا فيما لم يزل وإذا لم يكن كذلك لم يكن قديمًا لأن القديم هو الموجود
لم يزل فإن قالوا إن الحروف لم تكن موجودة معًا فيما لم يزل ووجد
بعضها في أثر البعض قلنا إنه متى كان كذلك وجب القضاء بحدوث

كثير من الحروف لأنها ما كانت موجودة ولم تكن موجودة في الأزل كانت
محدثة لأن المحدث هو الذي لوجوده أول أو ليس ذلك أن اللام من الحمد لم يكن
موجودة مع وجود الألف بل وجدت من بعد وكذلك اللام مع الحاء ووجود
الى عدان لم يكن موجودا وهو يعني كونه محدثا فأما الألف من الحمد فإنما
لم يكن منتظمة مع الحروف إذا تقدمت اللام بوقت واحد فما تقدم المحدث بوقت
واحد أو أوقات محصورة فهو محدث من حيث أنه قد صار لوجوده أول ثبات
الوجود من جهة العدم أن يتقدم على المحدث لقدمًا لا أول له فبطل أن يكون القرآن
قديمًا ومما يدل على حدوثه أنه من قبيل الأصوات والأصوات لا يجوز عليها البقاء والعدم
يحيل بقاء فالقرآن ليس بقديم أما أنه من قبيل الأصوات فذلك مما لا خلاف فيه
بيننا وبين الحشوية وأما أن الأصوات لا يجوز عليها البقاء فذلك معلوم ضرورة
بدليل أنها لو كانت باقية لوجب أن ندركها في الوقت الثاني من وجودها
وقد علمنا خلاف ذلك وأما أن العدم يحيل بقاء فقد تقدم بيانه في باب التوحيد
فإذا بطل أن يكون القرآن قديمًا ثبت أنه محدث لأن كل موجود ليس بقديم فهو
محدث وذلك أيضا يعلم بالضرورة من أنه ليس بقديم ولا محدث فقولهم
هذا جاهل وخروج عن قضايا العقول فإن كل عاقل يعلم بفطرة عقله
أن الموجود لا يخلو إما أن يكون لوجوده أول أو لا يكون فإن كان
لوجوده أول فهو المحدث وإن لم يكن لوجوده أول فهو القديم وقد ثبت
أن القرآن موجود وبطل أن يكون قديمًا فيجب أن يكون محدثا وأما ما يدل
على حدوثه من جهة السمع فآيات كثيرة منها قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر
من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين وقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من
ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون فوصف الذكر المسموع بأنه محدث
وليس ذلك إلا القرآن لأنه الذي يوصف بأنه مسموع على الحقيقة دون التالي

وقوله الذكر هو القرآن فان الله سبحانه قد سماه ذكرا بقوله وانه لذكر
لك ولقومك وسوف تسألون وبقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
ومنها انه تعالى لما حكى عن الكفار الطعن على القرآن الكريم ورميهم
بانه افك قديم اكذبهم وذلك يدل على حدوثه فقال تعالى وقال الذين
كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واذ لم يهتدوا به
فسيقولون هذا افك قديم ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة وهذا
كتاب مصدق لسانا عربيا وما كان قبله غيره فلا اشكال في كونه
محدثا ومنها قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير
وهذه الآية تدل على حدوث القرآن من وجوه احدها انه مركب من هذه
الحروف التي هي الالف واللام والراء وما اشبهها وقد بينا ان التركيب دلالة
الحدوث وثانيها انه وصفه بانه كتاب والكتاب هو المجموع ولذلك
سميت الكتيبة لاجتماعها والانضمام من صفات المحدث وثالثها انه
وصفه بانه محكم والمحكم والاحكام من صفة المحدث ورابعها انه وصفه
بانه مفصل والمراد بذلك ان بعضه فصله وابانه متقدم على البعض وذلك من
امارة الحدوث وخامسها انه اخبر انه من لدن حكيم خبير وما كان موجودا
من قبل غيره فهو محدث لان القديم لا يكون موجودا من قبل غيره فهو محدث
ومنها قوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها وهذه الآية تدل
على حدوثه من وجوه احدها انه وصفه بانه منزل والقديم لا يجوز عليه
النزول وثانيها انه وصفه بانه حديث والحديث من صفات المحدثات
القديم لا يصح وصفه بانه حديث ولا قديم وانما ذلك من اوصاف الفعل
وثالثها انه وصفه بانه حديث والحديث لما يحدث قديما لا لغة ولا
عرفا ورابعها انه وصفه بانه كتاب والكتاب هو المجموع والانضمام

من صفات المحدث على ما تقدم وخامسها انه وصفه بانه متشابه والمراد
بذلك ان بعضه يشبه البعض في جزالة الالفاظ وجودة معانيه فلو كان قديما
لم يكن متشابها لان القديم لا يشبه غيره على ما تقدم بيان ذلك فبطل بهذا
قول الحشوية من ان هذا القرآن الذي هو مركب من الاصوات والحروف قديم
واحتج القائلون بقدم القرآن بان قالوا انه يشتمل على اسماء الله تعالى قالوا
والاسم هو المسمى واحد فيجب في القرآن ان يكون قديما مثل الله تعالى قالوا والذي
يدل على ان الاسم هو المسمى واجرائه هو ان الحالف عند الحلف يقول بالله ووالله
وهكذا القول باسم الله ولا يكون حالفا الا وان الاسم هو المسمى على ما قلناه وكذلك
فقد قال لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر
اي السلام عليكما والجواب ان ما ذكروه من ان الاسم هو المسمى جهالة مفرطة
تلعب بالعقل لانه لو كان كما ذكروه لوجب اذا سمعنا احدا يسمي من المحرقات
النار وفيه ولسنا من ذلك فما كان من قال بان الحروف قديمة وعلى هذا
قال بعضهم شعرا لو كان من قال بان الحرف قديمة لما يفوه باسم النار مخلوق
ولقد يختلف بصور ان يكون الاسم والمسمى واجزاء ان الاسم عرض والمسمى
قد يكون جسما واما ما ذكروه من الحلف بالله فليس هو من حيث ان الاسم
هو المسمى ولكن من حيث اجرنا اذا اراد ان يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه
الا بالعبارة عنه فلم يصح ما ذكروه او بعد فلو كان الاسم على ما زعموه
لكان حجتي الله تعالى ان يكون محدثا لان الخلق لا يشك في حدوثه واما
قولنا بسم الله الرحمن الرحيم فانا انما نقرأه لما لنا فيه من اللطف ولانه تعالى
تعبدنا به ولولا ذلك فالمحدث لذلك هو العبد عندنا وانه تعالى واما قول لبيد الى الحول
ثم اسم السلام عليكما فهو مجاز ولسنا ننكر استعمال المجاز ان قال قبل كلامنا
في الاسم وما ذكر من كلام في التسمية فلا يصح فبان احدهما على الحدوث

قلنا لا فرق بين الاسم والتسمية لانه لا فرق بين ان يقول القايل
سميت فلانا تسمية حسنة وبين ان يقول سميته اسما حسنا ولهذا
لو اثبت باحدهما ونفى بالاخر لتناقض الكلام وبطل ما اوردوه ومن
جملة ما يتعلقوا به قوله تعالى الا له الخلق والامر قالوا فقد فصل
بين الامر والخلق وذلك دليل على ان الامر غير مخلوق والجواب ان هذا
باطل لان مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين اولا ترى انه تعالى فصل بين
نبينا وبين غيره من الانبيا عليهم السلم بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم ومنك ومن نوح ثم لا يدل ان لا يكون هو من الانبيا وكذلك
فانه تعالى فصل بين الفحشا والمنكر بقوله ان الصلاة تنهى عن الفحشا
والمنكر ولم يدل ان يكون الفحشا غير المنكر وكذلك فانه تعالى فصل بين
الفاكهة والرمان بقوله فيهما فاكهة ونخل ورمان ثم لا يجب ان لا يكون
الرمان من جملة الفواكه وغير ذلك كثير مما لنا فان قيل فما فايدة
الفصل بين الامر والخلق قلنا قد يفصل للتفخيم والتعظيم كفصله بين جبريل
وميكايل وبين غيرهما من الملايكة عليهم السلم وكفصله بين نبينا وبين
غيره من الانبيا عليهم السلم فان قال كما يفصل للتفخيم قد يفصل للاختلاف
المذكور فلم حملتم هذا الفصل على انه للتعظيم قلنا لقيام الدلالة على
ان الامر مخلوق ولقوله تعالى وكان امر الله مفعولا وبطل ما
يتعلقوا به واما ما تقوله الحشوية من ان القران محدث وليس بمخلوق
فقبل الشروع في ابطاله نذكر معنى الخلق لغة وعرفا واعلم ان
معنى الخلق في اصل اللغة هو التقدير يقال خلقت الاديم فلم يبن له
تطهيره اى قدرته قال الشاعر ولانت تفري ما خلقت وبعض

القوم يخلق ثم لا يفرى وقال اخر ولا باط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق
الا جيد الادم يعني المقدرين المقدرات وعلى هذا المعنى حمل قول الله تعالى
في قصة عيسى عليه السلم واذ تخلق من الطين كهية الطير معناه تقدر وتحدث
الصور على مقدار معلوم واما الخلق في عرف المتكلمين فهو ايجاد الشي
على وجه الاختراع وعلى هذا المعنى لا يصح وصف العبد بانه خالق على الاطلاق
لانه لا يقدر على الاختراع على ما تقدم بيان ذلك في موضعه من هذا الكتاب انما
يصح وصفه بانه خالق على طريقة اهل اللغة وبعد ذلك مما يزيل الاشكال فيقال
العبد خالق لفعله بمعنى انه مقدر له وعلى هذا المعنى حمل قول الله تعالى تبارك
الله احسن الخالقين ولو لم يكن ثم خالق سواه على ما ذكرنا لم يصح هذا
الاطلاق واذا صح ما ذكرناه في معنى الخلق لم يمتنع وصف القران
بانه مخلوق على المعنيين كلاهما لان الله سبحانه قد انزل القران وانشاه
واحدثه على مقدار معلوم بحسب مصالح العباد من غير زيادة ولا نقصان
وقد وصف الله تعالى بما يقتضي انه مخلوق فقال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا
يعني خلقناه وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير هذه
الاية وقال تعالى وكان امر الله مفعولا والقران من جملة اوامر الله سبحانه
فيجب وصفه بانه مفعول [illegible] بانه مخلوق يوهم انه مكذوب كما يقال
قصيدة مخلوقة ومختلقة اذا كانت مكذوبة فلذلك امتنعنا من وصفه بانه
مخلوق قلنا انا قد بينا معنى وصفنا القران بانه مخلوق فمنعنا ذلك يوهم
الخطا الذي ذكروه واما قولهم انه يقال في القصيدة انها مخلوقة اذا
كانت مكذوبة فهو غير مسلم وانما يقال ذلك فيها اذا نسبت الى غير
قايلها ولهذا قد يطلقون هذا اللفظ عليها وان كانت مشتملة على الامر
والنهي وهما مما لا يتصور فيه الكذب فبطل ما اوردوه وقد روي عن النبي

صلى الله عليه وآله انه قال كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر والذكر هو القرآن
كما قدمنا وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انه قال ما خلق الله من سماء
ولا ارض ولا سهل ولا جبل اعظم من سورة البقرة وان اعظم ما فيها آية الكرسي
وليس يجوز ان يقال ما خلق الله اعظم مما ليس بمخلوق كما لا يجوز ان يقال ما خلق
الله اعظم من ذاته ونحو ذلك وقد روي عن انس بن مالك انه قال كتب عمر بن الخطاب
رضي الله عنه الى بعض عماله اقرؤوا القرآن ما ائتلفتم فيه فاذا اختلفتم
فكلوه الى خالقه وبعد فانا نقول لمخالف القرآن لا يخلو اما ان يكون خالقا
او مخلوقا او واسطة بينهما والثالث باطل بلا خلاف وقد ثبت ان القرآن موجودا
فاذا بطل ان يكون خالقا لم يبق الا انه مخلوق وهذه طريقة القول في هذا
الفصل قال صاحب الكتاب رضي الله عنه واذ قد فرغنا من الكلام في
النبوات وما يتعلق بها فجدير بنا ان نتكلم في الامامة وما يتعلق بها من الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لان النبي صلى الله عليه وآله انما احتيج اليه
لتبليغ الشرائع والمصالح من جهة الله عز وجل والامام عليه السلام
انما يحتاج اليه لتنفيذ تلك الشرائع والمصالح والقيام بها فان وجود الامام
شرط في كثير منها على ما نبينه فلهذا اتبعنا الكلام في النبوات بالكلام
في الامامة فالقول في الامامة واذا اردنا الكلام فيها
تكلمنا في ستة مواضع احدها الكلام في حقيقة الامامة والثاني
في وجوب الامامة والثالث في بيان الغرض بها والرابع في تعيين
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله والخامس في منصب الامام بعد
بعد الحسن والحسين عليهما السلام وشروطها وطرق تعيينها والسادس في
بيان الافضل بعد النبي صلى الله عليه وآله وبتمام هذا الفصل تكمل
غرضنا من الامامة اما الموضع الاول فاعلم ان الامامة هي رياسة

هذه الفصول

عامة لشخص من الاشخاص في الدين والدنيا واشترطنا ان يكون عامة احترازا
من النبوة فانها رياسة عامة في الدين والدنيا ويجوز ان يكون لاكثر من شخص واحد
في الوقت الواحد اذا كانت الشريعة واحدة وليس كذلك الامامة فانها لا تثبت
في الوقت الواحد لاكثر من شخص واحد على ما نبينه من بعد ان شاء الله تعالى واما
الامام في اصل اللغة فهو المقدم سواء كان محقا او لم يكن المقدم ام لا
قال الله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وكانوا باياتنا يوقنون فسماه
حكما لهم بذلك وقال تعالى وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ويوم القيامة لا ينصرون
والمراد بذلك الحكم والتشبيه واما الامام في الشريعة فهو من يملك التصرف على الناس
بامور مخصوصة باذن الله تعالى واما الموضع الثاني فاعلم انه لا خلاف بين المسلمين في
وجوب الامامة الا ما حكي عن الاصم والخوارج من ان الناس اذا تناصفوا استغنى
عن الامام وقولهم هذا لا وجه له لانه خارق لاجماع المسلمين من قبلهم وانما
الخلاف بينهم في الطريق التي يعلم بها وجوبها فذهب المحصلون من اهل البيت والمعتزلة
الى ان السمع يدل على وجوبها دون العقل وذهب ابو الحسين البصري الى ان السمع
والعقل يدلان على وجوبها وقال قوم من الامامية ان العقل يدل على وجوبها دون
السمع والصحيح هو القول الاول واذا اردنا تصحيحه تكلمنا في موضعين احدهما ان السمع
يدل على وجوب الامامة والثاني ان العقل لا يدل عليه اما الموضع الاول وهو ان السمع
يدل على وجوبها فالذي يدل عليه وجهان احدهما الآيات الواردة في اقامة الحدود
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الى غير ذلك ووجه الاستدلال بهذه
الآيات على ذلك ان اقامة الحدود واجبة ولا يتم اقامتها الا بالامام
وما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه اما ان اقامة الحدود

واجبة فالذي يدل عليه ان الله سبحانه امر بذلك من غير ان يعلقه بشرط
والامر يقتضي الوجوب اما انه سبحانه امرنا باقامة الحدود على الاطلاق
فذلك ظاهر في الايات التي قدمنا ذكرها فان الامر هو قول القائل لغيره
افعل او ليفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه مريدا للمامور
به وذلك ظاهر في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وفي قوله تعالى فاجلدوا
وفي قوله تعالى فاجلدوهم فانها كلها اوامر ولست بصدد في هذا الموضع
بلا خلاف بين المسلمين ولعدنا للظاهر من صيغة الامر هو الامر الا ان
يمنع منه دليل فثبت انها اوامر مطلقة غير معلقة بشرط واما ان الامر
يقتضي الوجوب فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان القائل اذا قال لغيره افعل
افاد ظاهره ان الامر طلب من المامور ان يفعل الفعل لا محالة ويخرج
الفعل فاين قول القائل لغيره افعل وبين قوله الاولى ان تفعل وان شئت
ان تفعل ان الاول يقتضي الايجاب والحتم دون الثاني ولهذا يعاقب من ترك
ما امر به بانه عاص قال الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب
الامارة نادما والوجه الثاني قول الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله سبحانه حذر من اصابة الفتنة
والعذاب الاليم على مخالفة الامر فلولا انه يقتضي الوجوب لم يستحق من
خالفه شيئا من ذلك وموضع استقصاء هذه المسالة هو اصول الفقه
فلا نطول ذكرها في هذا الموضع فثبت ان اقامة الحدود واجبة وثبت
ان اقامتها لا تتم الا بالوجود للامام والذي يدل عليه اجماع المسلمين
على انه ليس لاحاد الناس ان يقيموا الحدود وانما ذلك الى الامام ومن يلي
من قبله واذا ثبت ذلك وكانت اقامة الحدود على المستحقين لها
واجبة على الاطلاق وكانت لا تتم الا بوجود الامام وجب على من

يجعل للامامة ان ينفذ اليها ويرد طريقه على القيام باثقالها ويدعوا
الناس الى طاعته ووجب على الله سبحانه ان يملكه هذه التصرفات عنده
لكانها شرط للامامة فيه وعند حصول طريقها منه وهي الدعوة لتم بذلك
تم المصالح الصلاح الدينية التي بها تزاح علل المكلفين وازاحة العلة واجبة
على الله سبحانه لما على ما تقدم بيانه في باب المصالح ووجب على الامة معونته عليه
لعموم التكليف لهم بما يلزمه من حكم هذه الايات ويكون الواجب على الامام اقامة
هذه الحدود والواجب على الامة معونته عليها وكان ذلك يقتضي وجوب اصابة
الامام ويقتضي وجوب مبايعة الناس له لان اقامة الحدود واجبة لا تتم الا بذلك
واما ان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا كوجوبه فذلك ظاهر لانا علمنا من ان
من وجب عليه قضاء دين او رد وديعة ولم يتمكن من ذلك الا بدخول دار او اخراج
ذلك من بيته وكان متمكنا من هذه المقدمات فانه يجب عليه كما يجب عليه
رد الوديعة وقضاء الدين لا يتأتى الا بشيء من هذه المقدمات فانه يجب
عليه كما يجب عليه عند العقلاء انه كما يحسن منهم ذمه على ترك رد الوديعة
وقضاء الدين واما وجوب هذه المقدمات لانها وصلة الى واجب لا يتم الا بها
بدليل انه لو امكن اداء ما كان من رد الوديعة وقضاء الدين من دونها لم
يجب فعلمنا ان كل ما هو وصلة الى واجب لا يتم الا به فهو واجب كوجوبه واذا
وجب اقامة الحدود بما قدمنا ولم يتم ذلك الا بانتصاب الامام ومعونة
الناس له وجب ذلك من حيث لا يتم الواجب الا به وذلك بين لمن انصف الوجه
الثاني اجماع الصحابة على ذلك اما اجماعهم فحجة واما ان الصحابة اجمعوا على ذلك
فهو معلوم من احوالهم رضي الله عنهم عند من عرف السير فانه ظهر منهم
من التشدد في امر الامامة واظهار الحاجة الى قيام الامام ما نعلمه من
حالهم انهم كانوا لا يرون جواز الاخلال بذلك فهو كما انه لما وقع

الخاذل فيها والمنازعة في امرها كان سبيلها سبيل من قال بعقولهم انه
يردوا بها امير المؤمنين عليه السلم ويحثونه على القيام بها وغيرهم من
قريش في بيعة قريش ويحثون ابا بكر على القيام بها وروي عن الانصار
انهم طلبوا ان يكون منهم حتى قال قائلهم كراحتى بهذا الامر لئن
لا اشتلا هرسا في الذار دارنا وقال بعضهم للمهاجرين منا امير
ومنكم امير ولم يظهر عن احد منهم انه قال واي حاجة بنا الى الامام
او قال ليس ها هنا ما يقتضي وجوب نصب الامام بل كانوا اشار عوض
في ذلك منازعة من قد عرف عنده وجوبها وانه لا بد منها ومن يقوم بها
وعلى ذلك دلالة الاعصار بعد يوم السقيفة حتى ان ابا بكر عهد الى
عمر واستخلفه وجعلها عمر شورى في جماعة وكان منهم من التشوق
في ذلك بعد قتل عثمان والمبادرة الى امير المؤمنين عليه السلم ما هو ظاهر
وفي كل ذلك ما يدل على انهم كانوا يرون وجوب اتخاذ الامام في الشريعة
وانه لا غنا للناس عنه وهذا ظاهر واما ان اجماعهم حجة فالذي
يدل عليه قول الله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فالله تعالى
توعد على مخالفة سبيل المؤمنين بالنار كما توعد على مشاقة الرسول بالنار
وذلك يقتضي قبح مخالفتهم ووجوب متابعتهم ولسنا نعني بقولنا ان اجماعهم
حجة الا ان يجب متابعتهم ويقبح مخالفتهم وثبت بهذه الجملة ان الامامة مما
لا بد منه في الشريعة وان ادلة الشريعة قد دلت على وجوب اتخاذ الامام
ووجوب متابعته والانقياد له فيما يتولاه من امر الامامة ومعونتهم له
وهذا اوضح البيان بحمد الله ومنه واما الموضع الثاني وهو ان العقل
لا يدل على وجوب الامامة فالذي يدل عليه وجهان احدهما ان الامامة

تقتضي التصرف على الناس في امور يمنع العقل منها وكل ما منع العقل
من مقتضاه فانه يمنع منه اما انها تقتضي التصرف على الناس في امور يمنع
العقل منها فلانها تقتضي التصرف على الناس في امور ضارة من اقامة الحدود
كالقطع والقتل والرجم والجلد ومن اخذ اموال الناس على كره منهم
وقتالهم وقتلهم على ذلك الى غير ذلك من الامور الضارة وذلك كلما
يمنع منه العقل لا يبيح شرعي ليس الا ضرار بالغير ثابت في العقل الا اذا
كان فيه غرض ومصلحة تخرجه عن ان يكون ظلما وعبثا ولا كان
قبيحا وهذه المضار مما لا يقول العقل على معرفة الاغراض والمصالح
الدينية المتعلقة بها بل ذلك راجع الى معرفة سائر الدينية بالعلم بها
على التفصيل ولا يعلم ذلك الا بالوحي من جهة الشريعة فثبت ان الامامة تقتضي
التصرف على الناس في امور يمنع العقل منها واما ان ما منع العقل من مقتضاه
فانه يمنع منه فالذي يدل عليه انه انما يراد لمقتضاه واذا منع العقل من مقتضاه
فالاولى ان يمنع منه فاذا كانت الامامة تقتضي هذه التصرفات الضارة التي
يمنع العقل منها فكيف يجوز مع ذلك ان يقال ان العقل يقضي بوجوبها وهي
لا يراد الا لهذه الامور التي قد منع العقل منها بل لو قال ان العقل يقضي بقبحها
لما يمنع منها لكان اسعد حالا ممن يقول ان العقل يوجبها فان الوجوب
لا يثبت الا بعد الحسن الوجه الثاني ان الامام انما يحتاج اليه ليقيم احكام
شرعية نحو اقامة الحدود وصلاة الجمعة واخذ الزكوات ممن وجبت عليه
طوعا وكرها وصرفها في مستحقيها وحفظ بيضة الاسلام والجهاد
في سبيل الله وما شاكل ذلك من الاحكام الشرعية والدليل على ان
الحاجة الى الامام هي في ذلك دون غيره ان سائر امور الدين من علم وعمل
يمكن كل مكلف القيام بها ويجب منه مع فقد الامام سوى هذه
الاحكام فانه لا يتم القيام بها الا مع وجود الامام فاذا كان يقف

هذه الاحكام ثبت بيننا للائمة وتزول بزوالهم دون غيرهم علمنا
ان الحاجة اليهم انما هي لما ذكرناه اذ كانت هذه الامور الشرعية
لا نعلم وجوبها من جهة العقل على ما قدمنا بيان ذلك في اصول الفقه
شرعا فقد ثبت انه لا تكون الحاجة الا لاجلها وهو ان الامامة مسلك العقل
فمنع من وجوب الامامة قائلين ان الامام يجب من جهة العقل لكونها
لطفا للمكلفين في القيام بما كلفوه ولهذه العلة وجب معرفة الله تعالى
ولا اشكال ان هذا الوجه قائم في الامام لان من عرف ان له رئيسا مهيبا
ومقدما مطاعا ياخذ على يد الظالم وينتصف منه للمظلوم ويقيم الحدود
على الجناة كان اقرب الى اجتناب القبائح والقيام بالواجبات ممن لم يكن
له رئيس بهذه الصفة ولهذا فان العقلا يفزعون الى اقامة الرؤسا
لاصلاح البلاد وحسم مواد الفساد مع القضا بالحاجة الى الامام من
هذا الوجه قلنا انا لا نسلم كون الامام من الالطاف العامة للمكلفين
وفي كل زمنه ولذلك استغنا الامام عن امام اخر مع انه مكلف
ومع ان معرفة الله تعالى واجبة عليه فلم يصح قولهم ان الامامة من الالطاف
العامة وليس كذلك معرفة الله تعالى فان علم المكلفين جميعهم نفع
الثواب للمطيعين وضرر العقاب للعاصين تقوى معه الدواعي الى
فعل الطاعة وترك المعصية وهذه القضية معلومة مستمرة في
العقلا وفي كل الازمنة فلهذا كانت معرفة الله تعالى لطفا عاما
وقضا العقل بوجوبها على كل مكلف وظهر الفرق بين الامرين فاما قولهم
ان العقلا يفزعون الى نصب الرؤسا فذلك لا يدل على وجوب الامامة
من جهة العقل لوجهين احدهما ان العقلا قد يختلف في ذلك فمن الناس
من يكون مع الرئيس اقرب الى المغالبة والمكابرة ولا انفة من الفساد
لامره كما ان منهم من ينقاد لامره فلم يكن الامر مستمرا في العقلا

في انتصاب الرؤسا ولانهم يكونون اقرب الى الانقياد الوجه الثاني
انا لو سلمنا ان العقلا مستمرون في ذلك فان ذلك [illegible] هل الله
اهل الشرع في الامامة لان الامام من اختصاصه برئيسه الشرق والغرب
والعرب والعجم وذلك مما لا يفعله اهل العقول في نصب الرؤسا لانهم
ينصبون رئيسا في قبيلة واخر في قبيلة اخرى ولو كان الباقي ذلك على عادة
الناس في نصب الرؤسا لما وجب الاقتصار على امام واحد بل كان يجب ان يكون
في كل محلة امام ولكل جماعة امام وذلك باطل فبطل قياسهم الامامة على
الرياسة في امور الدنيا وصح ان العقل لا يقضي بوجوب الامامة وثبت انها
شرعية واما الموضع الثالث في بيان الغرض بالامامة فاعلم ان الغرض بالامامة
هو تدبير امور الدين والدنيا بالرشد لاتمام الصالح ونفي المفسد والحكم بين
الخصمين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجمع الجماعة وجمع العدة
والجهاد للظالمين وارهاب الفسقة باقامة الحدود وجبي الفي على جهة وتفرقه
الى مستحقه وجملة الغرض بالامامة القيام بتنفيذ الاحكام الشرعية
وذلك ينقسم الى قسمين احدهما لا يقوم به احد الا الامام وهي امور اربعة احدها
اقامة الحدود وثانيها على من وجب عليه من الجناة وثالثها تجييش الجيوش للجهاد
في سبيل الله ورابعها اقامة صلاة الجمعة ورابعها قبض الزكوات وغيرها من
الحقوق ممن وجبت عليه طوعا او كرها والقسم الثاني امور قد يجوز ان يقوم
بها المسلمون عند فقد الامام ولكن الامام متى وجد كان اولى بالقيام
بها كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتولية القضاة وتعديل الشهود
ونصب الولاة للايتام والمساجد والدفاع عن [illegible] او ذلك من مصالح
المسلمين والدليل على ان الامام مراد لذلك اجماع الامة فانه لا خلاف بينهم
في ان الامام مراد لما ذكرناه وقد بينا ان اجماعهم حجة فاما اقامة صلاة

الجمعة فالعترة عليهم السلم مجمعة على انها لا تقام الا ان يكون في الزمان امام
حق واجماعهم حجة على ما بيناه وذهبت الامامية الى ان الامام
يحتاج اليه في التكاليف العقلية والشرعية والدليل على بطلان ما ذهبوا اليه
انه ما من وجه من الوجوه التي تعلقت بها مصالح الدين والدنيا الا ويقع من
الامة القيام به مع فقد الائمة عليهم السلم سوى الامور الاربعة التي ذكرنا
والدليل على ذلك انه ما من شيء مما كلفوا القيام به من التكاليف
العقلية نحو قضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم واجتناب الكفر والظلم
والكذب وما جرى هذا المجرى مما يعلم وجوبه بضرورة العقل ونحو معرفة
الله تعالى وتوحيده وعدله وما يتبع ذلك بدلالة العقل الا ويمكن كل مكلف
ان يقوم بما لزمه من ذلك عند عدم الامام كما يمكنه ان يقوم به عند
وجود الامام وكذلك ايضا فانه ما من شيء مما كلف القيام به من التكاليف
الشرعية نحو الصلوة والصوم والزكاة والحج وما جرى مجرى ذلك الا
ويمكن كل مكلف ما وجب عليه من ذلك عند عدم الامام كما
يمكنه القيام به عند وجوده وكذلك مصالح دنياهم في ما
يرجع الى الاغذية والادوية وجلب المنافع ودفع المضار فانه يصح من
كل عاقل ما يحتاج من ذلك عند وجود الامام وعند عدمه على
سواء فبان بهذه الجملة ان هذه الحاجة الى الامام هي للوجوه الاربعة
التي ذكرناها دون ما عداها وان كان قد يراد لغيرها مما ذكرنا
على طريق التبع لها ويكون اولى بالقيام به من غيره وان كان عند
فقده يجب على المسلمين القيام بما سوى الامور الاربعة ولعل
ما جمع ما يتعلق به الامامية من ان الامام يحتاج اليه في مصالح
الدين والدنيا لكونه لطفا في ذلك وبمكنته او غير ذلك

يبطل عليهم بغيبة الامام الذي يدعونه لانه لا يخلوا اما ان يكون المكلف
ياتيا بالتكاليف العقلية والشرعية في حال غيبة الامام او لا يكون ياتيا بها فان
قالوا انه ياتي بها في حال غيبته فقد جوزوا حصول المكلف ما اخبرنا مما ذكروه
من اللطف في المعصوم وذلك نقض على طريقتهم وان قالوا ان التكليف زائل عن
المكلفين في حال غيبة الامام كان ذلك ردا لما هو معلوم من ضرورة دين النبي
صلى الله عليه وآله واجماع المسلمين بعده فان المعلوم ضرورة من دينه صلى
الله عليه وآله ووقع الاتفاق عليه من المسلمين انه يجب على كل مكلف القيام بما اوجبه
الله عليه من علم وعمل في حال غيبة الامام كما يجب ذلك عليه عند وجوده
سواء اما قد بينا من الامور الاربعة فبطل ما تعلقوا به وصح ان الغرض بالامامة
ما قد بينا ذكره دون ما سواه واما الموضع الثاني في تعيين الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وآله فالكلام فيه يقع في ثلاثة مواضع احدها
في حكاية المذهب وذكر الخلاف والثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه
وفساد ما ذهب اليه المخالف والثالث في ايراد ما يتعلق به وابطاله
اما الموضع الاول فقد ذهبت الزيدية الجارودية والامامية الى ان الامام
بعد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله بلا فصل امير المؤمنين علي بن ابي طالب
عليه السلم وان طريق امامته النص واختلفوا في النص على امامته عليه السلم
فقالت الامامية انه كان نصا جليا ظاهرا يجب ان يعلم كل احد ممن سمعه
قصد النبي صلى الله عليه وآله فيه ضرورة وقالت الزيدية بان النص على
امامته عليه السلم مما يحتاج في معرفة المراد به الى تامل ونظر فهذا
حاله فقد يجوز ان يخطئ فيه البعض ويصيب البعض ويجوز ان يكون قد
اضطر بعضهم ان قصد النبي صلى الله عليه وآله في ذلك ولم يضطر
التابعون ومن اضطر منهم كتم بعضهم وشك بعضهم ومن لم يضطر
منهم يجوز ان يكون قد استدل على بعضهم قصد النبي صلى الله عليه وآله في ذلك

وبعضهم قد احلها حمل عليه من النظر ولا يستدل بالجهل مراد النبي صلى
الله عليه وآله في ذلك ولذلك لا نقطع بفسق من هذا حاله ولا
بكفره لانه لا سبيل الا حمله للصحابة على ظاهر الاسلام ما لم يظهر منهم ما
يوجب الفسق والخروج عن الدين وذلك قول ائمة الزيدية عليهم السلام والاكثر من
المعتزلة والزيدية والصالحية واصحاب الحديث والخوارج بامامة بعد رسول
الله صلى الله عليه وآله هو ابو بكر وطريق امامته العقد والاختيار واما
الموضع الثاني في الدليل على صحة ما ذهبنا اليه دون ما ذهبوا اليه فقبل
الشروع في ذلك يدل على بطلان ما قالوه في امامته من ان النص على علي عليه السلام
كان خفيا والذي يدل على بطلان قولهم وجهان احدهما ان ما ذكروه
يؤدي الى ان يكون النص صلى الله عليه وآله قد وقع على حد ما وقع النص على
وجوب الصلاة خفيا ما كان فيهم الا من قد عرف وجوب طاعته كما عرف
وجوب الصلاة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم ذلك وهذا يؤدي الى
ان لا نوثق بشيء من الشرائع والديانات بان يجوز ان يكون قد كتم مع العلم
بها ضرورة والمعلوم وجودي في عصر الصحابة بمحضر الكثير وقد كتمت
وكم حال الشيء مع العلم بذلك كله ضرورة وكل قول يلزم عليه هذه الجهالات
يجب ان يكون باطلا الوجه الثاني ان ما ذكروه يؤدي الى نسبة الطعن
جمهور الصحابة ونسبتهم الى الكفر والخروج عن الدين من حيث جحدوا ما
يعلمونه ضرورة من قصد النبي صلى الله عليه وآله وذلك لا يجوز لانه يحسن
الظن باهل المسلمين وحملهم على ظاهر الاسلام وخصوصا بالصحابة الذين هم
اركان الدين واعيان المسلمين واذ قد ثبت بطلان قولهم في امامته ان علم
ان النصوص الدالة على امامة امير المؤمنين علي عليه السلام كثيرة لا يتسع هذا
الموضع لايراد جميعها غير انا نذكر منها ما تمس الحاجة الى ذكره في هذا

الموضع ونظهر الاستدلال به على امامته عليه السلام فمن النصوص الدالة على
امامته عليه السلام ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب المسلمين بغدير خم
فقال ايها الناس الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا الخبر ظاهر النقل بين الامة معلوم الصحة لا يدفعه احد ولا يرده فهو
جار مجرى الاخبار المتعلقة باصول الشريعة كخروج النبي صلى الله عليه وآله
والصلوة والزكاة وغير ذلك من الامور التي هي معلومة ظاهرة بين الامة
ومتى اردنا الاستدلال به على امامته عليه السلام فانا نرتبه مع معنى القياس من
شارك المنزلة الاولى ان نقول ان لفظ مولى وان كانت في الاصل
مشتركة بين معان من جملتها المالك للتصرف فانه يجب حملها عليه وذلك هو
معنى الامامة اما ان لفظ مولى مشتركة في اللغة بين معان من جملتها المالك للتصرف
فاذا اردنا ذلك تكلمنا في ثلاثة مواضع احدها في اعداد تلك المعاني وتعيينها
وثانيها في الدليل على انها مستعملة وثالثها في انها مشتركة بينها اما
الاول فاعلم ان معنى لفظ مولى سبعة احدها المعتق وثانيها المعتق وثالثها ابن العم
ورابعها الناصر وخامسها المود اي يحب الاله وسادسها الاولى الذي
هو الاحق وسابعها المالك للتصرف وثامنها الجار وتاسعها الحليف واما
الموضع الثاني في الدليل على انها مستعملة فيها اما انها مستعملة في المعتق
والمعتق فهو ظاهر لا اشكال فيه فان المعتق للعبد يسمى مولى والمعتق ايضا
يسمى مولى واما انها مستعملة في ابن العم فالذي يدل عليه قول الله تعالى حاكيا
عن زكريا عليه السلام واني خفت الموالي من ورائي اي بني ابن العم ويدل عليه قول
الشاعر مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا واما انها
مستعملة في الناصر والمود فيدل عليه قول الله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا

وان الكافرين لا مولى لهم يريد انه مؤيد للمؤمنين وناصر لهم وانه لا ناصر للكافرين
واما انها مستعملة في الاولى او المالك للتصرف فالذي يدل عليه انه تعالى هو المولى
الدلالة ومراده انه يملك التصرف فيها وانه بذلك احق من غيره واما انها
مستعملة في الجار والحليف فالذي يدل عليه قول الشاعر مولى الحليف ومولى الجار
والنسب وقال الاخر موالي حلف لا موالي قرابة ولا قطينا يدفعون الاتاويا
وقال الاخر هم حلفوا بالعرش والحموا الى نصر مولاهم مسومة جردا يريد
الى نصر جارهم فصح انها مستعملة في اللغة في هذه المعاني واما الوضع الثاني
وهو انها مشتركة بينها فالذي يدل عليه ان لفظة مولى متى اطلقت في اصل اللغة
لم يسبق الى الافهام بعض من هذه المعاني دون البعض الاخر بل يبقى الفهم
مترددا بينها لتساوي بعضها بالنسبة الى البعض وهذا هو امارة الالفاظ
المشتركة فثبت ان لفظة مولى مشتركة بين معان منها المالك للتصرف واما
انه يجب حملها عليه فالذي يدل عليه ان الواجب هو حمل الكلام على ما هو السابق
منه الى الافهام من غير ذكر قرينة لو حصر فيه عن ظاهره ولا قرينة هاهنا
لفظية ولا معنوية توجب ذلك فوجب حمله على ظاهره ولا شك ان المالك
للتصرف قد صار غالبا على لفظ مولى لعرف الاستعمال ولهذا السابق الى
الافهام انه سيدهم والمالك للتصرف فيهم ونحو ذلك مولى العبد ومولى الامة
فلو كانت لفظة مولى باقية على الاشتراك لما سبق منها الى الافهام ما
ذكرنا ولبقي الفهم عند اطلاقها مترددا بين تلك المعاني ومعلوم
خلافه فثبت انه يجب حملها عليه ولهذا كان عليه السلم قال فمن كنت املك
التصرف عليه فعلي يملكه واما ان ذلك معنى الامامة فلانا لا نعني بقولنا
فلان امام الا انه يملك التصرف على الكافة في امور مخصوصة وينفذ احكاما
معلومة وقد ثبت ان لفظة مولى تقتضي هذا المعنى فيجب ان يكون علي عليه

السلام مالكا للتصرف على الكافة المنزلة الثانية هي ان نقول لهم هب
انا سلمنا لكم ان لفظة مولى باقية على الاشتراك فلم قلتم ذلك وان المالك للتصرف
ليس غالبا عليها بعرف الاستعمال بل في الخبر قرينة لفظية قد اقترنت
به وقضت بان المراد بلفظة مولى المذكورة فيه الاولى وهي المقدمة السابقة
وذلك لانه صلى الله عليه واله لما قرر بقوله وبانه عليه السلم على الامة وجوب
طاعته على الكافة بقوله الست اولى بكم من انفسكم وحقق عليهم بذلك ما
اثبته الله سبحانه له بقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم عطف على ذلك
بقوله فمن كنت مولاه فعلي مولاه ومولى تستعمل في اللغة بمعنى اولى وهذا
احد حقائقها والاولى هو الاحق والاملك فيجب حملها عليه وذلك هو معنى الامامة
اما ان لفظة مولى تستعمل بمعنى اولى فالذي يدل على ذلك قول الله تعالى فاليوم لا
يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا ماواكم النار هي مولاكم وبئس المصير
معناه هي اولى بكم لانه لا يتصور في معنى هذه اللفظة المذكورة في الاية
من معاني لفظة مولى التي قدمنا سوى ما ذكرنا ويدل عليه قول لبيد
فغدت كلا الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها معناه اولى
بالمخافة اولى بالمخافة واما ان الاولى هو الاحق والاملك فالذي يدل عليه
انه لا يكون اثبات بعض هذه الالفاظ مانعا من نفي البعض فلا يكون ان يقال فلان اولى
بالتصرف من ذلك وليس باولى به وعد من قال ذلك منا مناقضا في كلامه بلا فيه
مثله من قال هو اولى منك وليس باولى فعرفنا ان معناها واحد واما انه
يجب حملها عليه فالذي يدل على ذلك وجهان احدهما انا متى حملنا لفظة مولى
التي في الخبر على انه اراد بها معنى اولى طابق اخر الكلام اوله وارتبط
بعضه بالبعض وكان ذلك اكمل للفائدة واتم للنظم واحسن بالفصاحة وهذا
هو الواجب في كلام الفصحاء والذي ينبغي ان يحمل عليه كلام العقلاء لان
الكلام متى تعلق بعضه ببعض ودل بعضه على البعض كان ذلك احسن للاستماع

واوقع في الافهام ولهذا يستحسن الفصحا من ابيات الشعر ما كان اوله
كالمخبر باخره لاجل الاتصال المستفيد ولارتباط البليغ الوجه الثاني
ان من قدم في اول كلامه مقدمة هي صريح في شي ثم عقبها بكلام مشترك
بين ذلك الشي وبين غيره فالظاهر انه اراد بالكلام المشترك ذلك الشي
بعينه الا ترى ان من كان له عبيد ثم ذكر واحدا منهم ووصفه بحسن الخدمة
وجميل العشرة ثم قال في اخر كلامه واشهدكم ان العبد حر فان هذا
اللفظ يجب حمله على ذلك العبد الذي تقدم ذكره وان كان اللفظ محتملا
لتناول ذلك العبد ولتناول غيره من العبيد لكن تقدم ذكره اوجب تعينه خطا
وعلى هذه الطريقة يستعمل تعريف العهد وكان صرف الخطاب الى المعهود اولى
من صرفه الى الجنس الذي لم يتقدم له ذكر فيصير عليه السلام كانه قال من
كنت اولى به من نفسه فعلي اولى به من نفسه فثبت انه يجب حملها عليه واما
ان ذلك هو معنى الامامة فالذي يدل عليه هو ما بينا من ان الاولى نقول له فلان
امام الا انه اذا كان يملك التصرف على الكافة في امور مخصوصة ويتقيد
احكام معلومة وقد بينا ان لفظ مولى يتضمن معنى الملك للتصرف فيجب ان يكون
علي عليه السلام احق واملك من غيره بالتصرف في الكافة وذلك يتضمن معنى
الامامة وزيادة وقد ورد هذا المعنى بعينه مرفوعا الى النبي صلى الله عليه واله
وسلم وذكر باسنادنا بالاسناد المتصل الى السيد المؤيد بالله ابي الحسين احمد بن الحسين
بن هرون الحسني قدس الله روحه فيما رواه باسناده الى جعفر بن محمد الصادق
عليه السلام انه سئل ما اراد رسول الله صلى الله عليه واله بقوله لعلي عليه السلام
يوم الغدير من كنت مولاه فعلي مولاه فقال سئل والله عنها رسول الله صلى الله عليه
واله فقال الله مولاي اولى بي من نفسي لا امر لي معه وانا اولى بالمؤمنين من انفسهم لا امر
لهم معي ومن كنت مولاه اولى به من نفسه لا امر له معي فعلي مولاه اولى به من نفسه

لا امر له معه وهذا كما ترى منه صلى الله عليه واله تصريح بتفسير معنى الخبر وان المراد
به اثبات امامة علي عليه السلام فان قيل انما الكلام في هذه المنزلة مبني على صحة
المقدمة في اول الخبر وهو قوله صلى الله عليه واله الست اولى بكم من انفسكم
ونحن لا نسلم لكم صحة ذلك من يقول ان المقدمة ليست في الظهور والاشتهار
كمتن الخبر واذا لم يثبت ذلك لم يصح لكم ما تعلقتم به في هذه المنزلة قلنا ان المقدمة
نقلها منقلها الخبر والانكار لها كالانكار لبعض الفاظ الخبر وكما انه لا يصح
لاحد ان يدعي في بعض الفاظ الخبر انها ليست في الظهور والاشتهار كباقي
الفاظه كذلك ههنا لانه لا يمتنع ان يكون بعض الناقلين نقل الفاظ الخبر
دون المقدمة لعدم ظهورها ولا يدل ذلك على انها لم تكن ظاهرة كظهور
الخبر كما ان بعض الناقلين قد نقل خطبة النبي صلى الله عليه الذي خطبها يوم الغدير
مع الخبر وبعضهم لم ينقلها ولم يدل ذلك على انه صلى الله عليه واله لم يقلها
فكذلك ههنا فسقط ما اورده السائل بل وضح الدلالة التي ذكرناها
المنزلة الثالثة ان نقول لهم هب انا سلمنا لكم مع ذكر انه
لم يقترن بالخبر قرينة لفظية توجب تخصيصه بما ذكرنا من المعنى دون غيره
من المعاني فلم جعل فان ههنا قرينة معنوية قد منعت من حمل لفظة
مولى التي في الخبر على معنى من المعاني سوى المالك للتصرف والاولى وذلك لبين ذلك
لان ما عدا هذين المعنيين لا يجوز ان يقصده النبي صلى الله عليه واله بخطابه في
ذلك المقام فيجب ان يكون مراده احد هذين المعنيين وذلك يقتضي الامامة فاما
انه لا يجوز ان يريد صلى الله عليه واله هذين المعنيين فالذي يدل عليه ان ما عداها
من معاني لفظة مولى ينقسم الى قسمين احدهما العلم انه مستحيل في امير المؤمنين
علي عليه السلام وهو المعتق والمعتق فانه لا يصح فيمن اعتقه النبي صلى الله عليه واله
ان يكون معتقا لعلي عليه السلام لانه لم يثبت ان العتق لكل واحد منهما مجال
من جهة انه لم يكن معتوقا من عار زمن ولم العتق لا يصح ولانه قد

يملك احدهما من العبد والاماء ما لا يملكه الاخر والعتق تابع للملك
وسوى حكم العتق الذي هو الولاء لهما جميعا عن صحيح بالاجماع وقد
يثبت انهما حر الاصل معروفا النسب ابا واما فلا يجوز ان يكونا معتقين
لاحد فلم يصح ان يريد النبي صلى الله عليه وآله بلفظه مولى واحدا منهما
والقسم الثاني يعلم الكافة انه كان ثابتا لعلي عليه السلم نحو العزابه
والنصرة والمودة له وليس يجوز ان يريد النبي صلى الله عليه وآله ذلك خطابا
لان اصحابه كانوا يعرفون ذلك ضرورة من دون خبرة فلا يجوز ان يقف
في غير موضع العقود فيفهم فيهم خطيبا في ذكر الخبر العظيم ولا من
التشديد ليعرفهم امرا يعرفونه كما لا يجوز ان يقوم فيهم مثل ذلك المقام
ويقول لهم هذا اسمه علي بن ابي طالب وهو رجل من قريش او وهو رجل عربي
لما كان ذلك معلوما عندهم كذلك هذا لان القوم كانوا يعلمون ان
عليا عليه السلم ابن عمه وانه قائم بنصرته ومودته فكيف يجوز ان
يريد صلى الله عليه وآله شيئا من ذلك مع انه لا ينطق عن الهوى ولا يفعل
شيئا الا لوجه حكمي مستحسن عند العقلاء لا سيما فيما يتعلق بذا الشرائع
والمصالح فثبت انه لا يجوز ان يريد من معاني لفظه مولى شيئا عدا هذين القسمين
فاذا بطل ذلك وجب ان يحمل الخبر على انه عليه السلم قام في ذلك المقام خطيبا
ليعرفهم شيئا من الله عليهم ومالكه للتصرف فيهم وذكر فائدة عظيما لم
يكونوا يعرفوها لولا تعريفه صلى الله عليه وآله ولا اشكال ان ذلك هو معنى
الامامة لمثل ما قدمناه فان قيل ما انكرتم ان يريد بذلك ثبات عصمته
في وجوب موالاته ظاهرا او باطنا على القطع وهذه منزلة شريفة جدير
ان يعرفها صلى الله عليه وآله بالناس في ذلك المقام لانهم لم يكونوا عارفين
لذلك لولا تعريفه صلى الله عليه وآله قلنا انه لا يكلف عليهم في القطع
على عصمته في تكليفنا المشقة الشديدة في بيانه لهم لان ذلك انما يحتاج اليه

في حق من يوجد منهم للشرائع والمصالح وهم لا شك عليهم للكل دون الامه
فاما وجوب موالاته عليه السلم دون الائمة فانه يكفي في ذلك ظاهر
الاسلام وقد كانوا عالمين بذلك من حاله فلا يجوز ان يقصده في ذلك
المقام العظيم المنزلة الرابعة هي انا لو سلمنا لهم ان لفظة مولى باقية
على الاشتراك وانه لا قرينة تعين تخصيصها ببعض المعاني دون بعض فان حمل
اللفظ المشترك عن القرائن قرينة مخرجة له عن باب الاشتراك موجبة لحمله
على جميع المعاني التي هو مشترك فيها مما يجوز ثبوته في حقه عليه السلم وذلك
لانه اما ان يحمل على جميعها فذلك الذي نروم بالدلالة لانه يدخل فيها المالك
للتصرف المفيد لمعنى الامامة واما ان لا يحمل على شيء منها فيكون ذلك ابطالا
لفائدته ومعناه والحاقا له بالهذيان العبث الذي لا فائدة فيه فاما ان يحمل
على بعضها دون البعض من دون مخصص فذلك لا يجوز لانه ليس بعضها بان يحمل
عليه اولى من البعض فيجب حمل الخبر على جميع المعاني الجائزة في حق امير المؤمنين
عليه السلم فيحمل على انه اراد الناصر والمود وابن العم والمالك للتصرف
والاولى الذي هو الاحق ولا ملك يدخل في ذلك معنى الامامة المنزلة الخامسة
هي انا لو سلمنا لهم ان لفظة مولى ليست باقية على الاشتراك المجرد عن قرينة
الموجب لحملها على جميع المعاني التي يدخل فيها فائدة الامامة وان هناك
قرينة لفظية توجب حملها على معنا سوى الامامة وهو ثبوت عصمته
ولزوم القطع على عصمته ووجوب موالاته ظاهرا او باطنا وهي قوله
في اخر الخبر اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فان هذا امر يدل على انه
عليه السلم احق بالامامة من غيره ممن لم يثبت عصمته فانه متى كان
مقطوعا على عصمته كان امامه وعند الله معلومين وهذان الشرطان
معتبران في الامامة على ما ياتي بيانه فيما كانا فيه معلومين في غيره

مظنونين لم يكن العدول عن المعلوم امامته وعدالته الى المظنون من حاله
لئن العدول الى المظنون مع حصول المعلوم لا يجوز كما لا يجوز العدول
الى [illegible] كبعد وجود النص فقد بان ان الخبر دال على امامته عليه السلام
كشف ما دارت العصمة وكشف وقد بينا ان قوله في اخر الخبر اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه كاف في الدلالة على عصمته ووجوب موالاته
ظاهرا وباطنا فلو حملنا اول الخبر على ان المراد به هذا المعنى لكان
حملا له على التكرار وقد بينا ان كلام الحكيم متى امكن حمله على فائدة
او فوائد كثيرة كان اولى من حمله على فائدة واحدة لئن لا يدخل التكرار
في كلامه لغير فائدة فيكون قوله في اخر الخبر اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه مقتضيا لحمل اول الخبر على فائدة سوى العصمة ووجوب
الموالاة والنصرة وكان على العكس مما ظنوه من انه قرينة توجب
حمله على العصمة وثبتنا امامته عليه السلام على كل وجه من الوجوه الخمسة
والمعروف منها هو انا نوجب في الاجوبة [illegible] كثير من لفظة مولى بالعرف
الغالب عليها في تلك النصرة وسلم في الوجه الثاني [illegible] في
اللفظ ولكن نقول ان نعلم التقدير بلفظه اولا يكون قرينة دالة على تعيين
اللفظ المطلق بهذا المعنا دون غيره وسلم عن هذا في الوجه الثالث
وبعد انه لا قرينة توجب تعيين المطلق ولاكنها تحمل ان يريد صلى الله
عليه واله شيئا من المعاني سوى معنى الامامة وسلم في الوجه الرابع
انه يجوز ان يريد صلى الله عليه واله كل ما يحتمل من المعاني ولاكنا نوجب
حمل اللفظة على جميعها كما تقدم من تقديرنا ذلك وسلم في الوجه الخامس
ان هناك قرينة لفظية توجب حملها على معنا سوى الامامة وهو ثبوت
عصمته عليه السلام فان ذلك من ثبت يدل على انه عليه السلام احق بالامامة

[illegible] عصمته على ما قدمناه من ذلك وهذا فرق ظاهر وقد اوردنا ذكر الخبرين بكل واحد منهما من
[illegible] الاسناد لا ان الخبر من كل واحد منهما مخالف لما هو طريقه سبيلا لم يرجع فيه ومن جملة النصوص الدالة على
[امامته] عليه السلام قول النبي صلى الله عليه واله لعلي عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
[illegible] الخبر المتفق من الامة ورويه الرواة الكثيرة عن النبي صلى الله عليه واله في العبارات المختلفة ولم ينكره احد
[illegible] ولا جاحدوا في صحته وكونه متواترا معلوما وانما تنازعوا في كونه دلالة على ثبوت الامامة ووجه الاستدلال
[على] امامته عليه السلام هو ان النبي صلى الله عليه واله اثبت له جميع منازل هرون من موسى عليهما السلام الا النبوة
[illegible] منه استحقاق الخلافة والشركة في الامر وكونه افضل امته وكونه معصوما مقطوعا على عصمته
[illegible] سوى امامته عليه السلام وكونه احق الخلق بعد النبي صلى الله عليه واله بالتصرف في الامة امامة عليه
[السلام] له جميع منازل هرون من موسى الا النبوة فلان النبي صلى الله عليه وسلم لما استثنى النبوة دل على
[illegible] الاستثناء يدخل في الخطاب لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه على ما بيناه
[illegible] ان الاستثناء [illegible] ولا شك ان استثناء المنازل في صحة الاستثناء النبوة الا انه لا نبي
[illegible] في امره ولا شريك في امره ولا معصوم غيره [illegible] له منزلة هرون من موسى [illegible] الاول
[illegible] ان من منازل هرون من موسى استحقاق الخلافة فالذي يدل عليه قول الله تعالى حكاية عن موسى
[illegible] ولا تتبع سبيل المفسدين [illegible] الخلافة لهرون والاستحقاق حاصل لا محالة لان
[illegible] على الاستحقاق [illegible] ان موسى عليه السلام لم يخل ولي امرا منه من لا يستحق ذلك ولا يصلح له ومما
[illegible] من منازله استحقاق الخلافة احتج الامة على انه لو بقي بعد موسى عليه السلام لكان احق الخلق بالتصرف فيه
[ثبت] هذه المنزلة لامير المؤمنين عليه السلام واما قلنا ان من منازل هرون من موسى عليهما السلام الشركة في الامر
[فقول] الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في
امري الى قوله قد اوتيت سؤلك يا موسى ولا شك ان الشركة في الامر هي ان يكون لهرون مثل ما كان لموسى
عليه السلام من التصرف في الامور وقد ثبت ذلك لامير المؤمنين عليه السلام واما ان من
منازله منه كونه افضل امته وكونه معصوما مقطوعا على عصمته فلان ذلك مما لا خلاف فيه
[illegible] جميع ذلك لامير المؤمنين وانما ذلك يقتضي ثبوت امامته عليه السلام فلان معنى
الامامة هو ملك التصرف على الكافة في امور مخصوصة وللسيد احكام معلومة ومعلوم انه
كان للنبي صلى الله عليه واله ان يتصرف ويتصرف في الامة من اقامة الحدود وتجييش الجيوش وصلاة الجمعة
واخذ الاموال المفروضة عليهم طوعا وكرها والتعرض في تصحيحها الى غير ذلك من الامور التي وجه
الولاية فيجب ان يكون امير المؤمنين عليه السلام خليفة النبي صلى الله عليه واله في ذلك وقائما مقامه
فيه [illegible] في هذه التصرفات بمقتضى الخبر فيكون اماما بذلك وبعد وفاته [illegible]
عليه السلام افضل الامة [illegible] كونه مقطوعا على عصمته كما ثبت ذلك لهرون عليه السلام

وجه قوله احق بالامامة منه رحمته لو جمعين لحسنا ان الافضل من اعانى الامامة للاساس بابه من
اجماع الصحابة على ذلك والثانى انه ثبت ان الاسلام والعدالة معتبران في الامام على ما بان
وهما معلوما فمن ثبت عصمته دون من لم يثبت ولا يجوز العدول عمن علم اسلامه وعدالته
من لم يعد ذلك من حاله كما لا يجوز العدول الى الاجتهاد مع وجود النص وقد بينا ذلك كونه عليه
احق بالنص في الامة ولنقتصر على هذا القدر من الادلة الدالة على امامته عليه السلم وكونه
منصوصا عليه * واما النوع الثالث وهو ايراد ما يتعلق به المخالف وابطاله
المعتزلة ومن قال بقولهم يتعلقون بثبوت الامامة لابى بكر وان طريق امامته العقد
والاختيار بوجوه منها انهم قالوا ان ما ذكرتموه دال على امامته لكانت الصحابة قد
عدلوا عنه واجمعوا على امامة ابى بكر وقد ادى هذا على الخطأ ولا يجوز ان يجمع الامة على
الخطأ لان اجماعهم حجة واجبة الاتباع لما قد مضى من الادلة فاذا لم يجز اجماعهم على الباطل ثبت
ان ما ذكرتموه لا يدل على امامته عليه السلم وانما يدل على فضيلته على غيره والجواب
عن هذا من وجهين احدهما ان هذا السؤال كلام من لم يعرف وجه استدلالنا بما ذكرنا على
امامته عليه السلم لان من عرف ذلك علم ان الصحابة لا تجمع على خلافه لان ذلك يكون
اجماعا على مخالفة الله سبحانه ومخالفة رسوله صلى الله عليه وآله وذلك لا يجوز وقوع
الاجماع عليه الوجه الثانى ان دعوى اجماعها على امامة ابى بكر دعوى باطلة لان من عرف
احوال الصحابة بعد موت النبى صلى الله عليه وآله وما جرى بينهم في تلك الحال من المنازعة
والمشاجرة والاختلاف الشديد علم بطلان دعوى الاجماع فان قيل انهم وان جرت
المنازعة بينهم في اول الامر فقد وقع الاجماع بعد ذلك على امامته لانهم كانوا بين
قائل بامامته وبين تارك للنكير ساكت سكوت رضى ولو كانت امامة ابى بكر خطأ
لكان القائل بها مخطئا والراضى بها مخطئا ولزم الخطأ الساكت عن النكير مع ما يرى
انكار النكير فكان ذلك يكون اجماعا منهم على الخطأ وذلك لا يجوز ولا يخلو من هذا
القول بصحة امامته والجواب عن هذا من وجهين احدهما انه مبنى على ثبوت المنازعة في
اول الامر فقد صح لنا ما رمناه من فقد الاجماع ودعوى من ادعى الاجماع بعد ما تسلم وقوع
النزاع دعوى لا دلالة عليها وقوله كانوا بين قائل بها وبين ساكت سكوت رضى لا دلالة
فيه لان السكوت انما يدل على الرضا متى لم يكن هناك وجه لسكوت سوى السكوت
الرضى وهذا لا سبيل الى اثباته فسقط ما ادعاه الوجه الثانى ان دعوى الاجماع لا جار رضى من
دعوى من لا عهد له بمعرفة السير ولا خبرة له في الاطلاع على ما جرى في تلك الحال من حمل الناس على
البيعة لابى بكر طوعا وكرها حتى افضت الحال الى امور شنيعة نحو ما روى من كسر سيف الزبير

والعوام ومن ... وعمار بن ياسر والاشعث وسلمان الفارسى وكذلك فان عمر بن الخطاب
امر بقتل سعد بن عبادة بعد ان اسقطه من منبر يوم السقيفة واعتزم صحبه وقطعه
وبعد ذلك فان المروى عن ابى بكر انه قال لسعد بن عبادة يوم السقيفة لما قال له سعد حسدتنى الامارة
فقال له ابو بكر ان ... او فرقت جماعة ... خرج بعد ذلك سعد
بن عبادة وهو احد رؤساء الانصار غاضبا مما نالهم من المدينة وما رجع اليها حتى توفى او قتل
وكان ذلك لما اظهروا والامر انكار امامة ابى بكر فسكوت من سكت بعد ذلك لا يدل على
رضاه ... دعوى الرضا بذلك الا كدعوى الرضى بامامة معاوية لعنه الله لما ظهر على الامر واضطر
الحسن بن على عليهما السلم الى مهادنته لما لم يجد سبيلا الى مهاودته فان الناس كانوا بعد ذلك بين قائل
بامامة معاوية وبين تارك للانكار ساكت عن المعارضة فكما ان ذلك لا يعد اجماعا لان كان للسكوت
وجه غير الرضى وهو الخوف من بطش معاوية واثارة الحرب التى لا قوة لصاحب الحق عليها فقد
الانصار فكذلك دعوى الاجماع على امامة ابى بكر وكذلك فلا فرق بين من يدعى الاجماع على بيعة
ابى بكر وبين من يدعى الاجماع على قتل عثمن بان يقول كان الناس بين قائل له وبين تارك للنكير ساكت
سكوت رضى وان جوزتم ... على ادعاء الاجماع على امامة معاوية وقتل عثمن فجوزوا مثله
اذا ادعوا الاجماع على امامة ابى بكر فسقط ما قالوه فان قيل انهم وان اختلفوا في المختار فهو اتفقوا
... الامام فلم يختلفوا في ان الاختيار طريق الى الامامة واذا ثبت ان الاختيار طريق الى الامامة ولا قائل بذلك الا
وهو يقول بان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ابو بكر فان اختلافهم في تعيين الامام فرع
على اتفاقهم في طريق الامامة فان من قال بان الامام على بن ابى طالب ذهب الى انه منصوص عليه
وانكر الاختيار ومن قال ان الامام ابو بكر قال طريق امامته العقد والاختيار وانكر النص قيل له
انهم لم يتفقوا على الاختيار فبطل ما اوردتموه اولا ومن جملة ما تعلقوا به في ذلك ان قالوا لو
كان على عليه السلم منصوصا عليه لكان لا يسعه القعود عن الدعوة والقيام بامر الامامة
ابدا ووجد من الانصار من يمكنه معهم الخروج كالعباس بن عبد المطلب وطلحة والزبير
وعمار وابى ذر وغيرهم ممن يعتقد ... عن بيعة ابى بكر فهلا خرجوا معهم واستنصر
بهم وطلب حقه والجواب عن ذلك ان العدد القليل لا يمكنهم نصرته عليه السلم
لانه لا يؤمن من قوم الملك اثارة الفتنة واستهلاك جمهور المسلمين لاسيما مع ما اظهره المنافقون

من النفاق الذي كانوا يبطنونه وكذلك ما ظهر من الردة عن الذين كانوا
لا يدينه ودعوى مسيلمة للنبوة الى غير ذلك [illegible] الجماعة القليلة عن نصرته
والحال [illegible] الا ان علي سكتهم وحال علي عليه السلام فنظر ما اورده السا[ئل]
فان قيل لو كان ما ذكرتموه في الخبر دالا على امامته عليه السلام لوجب ان يكون اماما
وقت النبي صلى الله عليه وآله وانتم لا تقولون به [illegible] على امامته [illegible]
طالب في حياته وانما اخرج التصرف عليه السلام في حياة النبي صلى الله عليه وآله الاجماع الامة
انه لم يكن لاحد ان يتصرف في تصرفات الائمة في حياته عليه السلام ويكون [illegible]
عليه السلام للتصرفات التي لا تليق الا بالائمة ويكون بعد الموت مشروطا بوفاة النبي عليه السلام
كما ان رجلا لو اوصى الى غيره بالتصرف في اولاده واموالهم فان [illegible]
الوصي يكون بعد الموت وموقوفا على وفاة الموصي كذلك في مسئلتنا فصح ما قلناه من
انه عليه السلام كان مستحقا للتصرف في الامور الموكولة الى الائمة وان بعد ذلك موقوف على
وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فان قيل لو كان علي عليه السلام مقطوعا عليه لما ادخله عمر
في الشورى ولما دخل فيها [illegible] وكان لا يقف موقف التهمة ويبطل امر نفسه
واستحقاق الامامة دل ذلك على بطلان النص وعلى صحة الاختيار قلنا ليس الامر ما اورده السائل
لا معول ولا دلالة فيه على شيء مما ذكره وذلك لان دخوله عليه السلام في الشورى
ضرورة
[illegible] من الافعال [illegible] فيه [illegible] ما يعلم ذلك احتمل وجوها منها ان يكون
قد [illegible] بما فعلوه يلتمس الامامة من هذا الوجه ومنها ان يكون دخوله
ليتمكن من ايراد الحجج الدالة على كونه اولى بالامر ممن تقدمه كما قد فعل ذلك عليه السلام
ذلك اليوم ومنها ان يكون قد علم او غلب على ظنه انه اذا دخل في الشورى مع ما اشتهر
من الفضل انه لا يعدل بالامر عنه فاذا اراد ان يتوصل الى اخذ حقه على وجه يرضى القوم
به ولا يؤدي الى الفرقة والخلاف فاذا احتمل دخوله في الشورى هذه الوجوه لم يجز
لهم التمسك [illegible] صحة الاختيار وعدم النص بل يجب حمله على ما يوافق الادلة
الدالة على كونه منصوصا عليه فان قيل لو كان منصوصا عليه لكان لا يجوز
له ان يتولى من جهتهم [illegible] انه تولى للقوم اعمالا [illegible] دخوله تحت طاعتهم

ما جوزه غير منصوص عليه لان كونه منصوصا عليه يمنع من دخوله تحت طاعة من لا
تجب له طاعة قلنا انه عليه السلام لم يتول من جهتهم الاعمال [illegible] عليه القيام به من
دون جمهورهم [illegible] اي بكر هو حفظ الاثقال التي كانت في المدينة لان لا
يدخل العرب المدينة الى حرم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وهذا من الولاية [illegible]
[illegible] السلام [illegible] عليه السلام وكان ذلك واجبا عليه على
اي وجه تمكن منه لان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اوجب ذلك عليه عند خروجه الى غزوة
تبوك [illegible] المدينة لا يصلح لها الا رسول الله صلى الله عليه وآله او علي عليه السلام فاذا كان
ذلك واجبا عليه [illegible] ما دل على [illegible] ولايته عن منصوص عليه
[illegible] في الولاية [illegible] فاما ما اشتهر [illegible] تحت طاعتهم فلنا انما كان ذلك
[illegible] لو كان معلوما من حاله عليه السلام انه اذا [illegible] من ذلك لم يؤد الى الفساد
والتشاجر فاما اذا كان المعلوم من حاله عليه السلام انه انما سكت خوفا من الشقاق والعصيان
[illegible] ما ذكروه وقد بينا ان سكوته [illegible] ما لا يدل على رضاه فسقط
ما اوردوه [illegible] هذه الطريقة جرى القول في اثبات امامة امير المؤمنين عليه السلام

فصل في امامة الحسن والحسين عليهما السلام عندنا ان الامام بعد امير المؤمنين علي بن
ابي طالب عليه السلام ابنه الحسن [illegible] الحسين بعد اخيه عليهما السلام وخالفت الحشوية وبعض الخوارج
في ذلك والدليل على صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهبوا اليه قول النبي صلى الله عليه وآله الحسن
والحسين امامان قاما او قعدا وابوهما خير منهما وهذا الخبر [illegible] الامة [illegible] بالقبول
[illegible] ولا يجحده [illegible] على امامتهما عليهما السلام [illegible]
[illegible] العترة ايضا على صحته واجماعهم حجة [illegible] الله تعالى [illegible] نص صريح على امامتهما
عليهما السلام وفيه دلالة على ان الامامة [illegible] من حيث جعله صلى الله عليه [illegible]
[illegible] لان [illegible] الامام من الرعية [illegible] الامام من [illegible]
الاجماع من الصحابة والعترة الطاهرة على ان الامام يجب ان يكون [illegible]
[illegible] الخبر لو دل على امامتهما لاقتضى ذلك [illegible] النبي صلى الله
عليه [illegible] عليهما السلام ولا [illegible] الامامة لهما [illegible] وانتم لا تقولون
بشيء من ذلك فسقط تعلقكم بالظاهر ووجب تأويل الخبر على ان المراد انهما يستحقان الامامة بعد
[illegible] وكذلك ابوهما عليهم السلام [illegible] الخبر [illegible] ما ذكرنا [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله بالاجماع [illegible] الامامة [illegible] على [illegible]

لعهد مع النبي صلى الله عليه وآله ان ذلك الخلق [illegible] عامرا امره واحد
ايضا بالاجماع انما قال الامة اجمعت على انه لم يكن لهما من الامر شي في حال حياته [illegible]
الا من جهة امره وكذلك علي ليس للحسن امر في زمان احد الحسن لاجماع الامة انه لم يكن له الامر في
زمانه فالاجماع من هذا الوجه قد يشهد بهذا القول وما الامر في [illegible] ذكرنا [illegible]
على هذا الترتيب المرتب اذ لا دلالة توجب خروج الامر عنهما فيما عدا ذلك [illegible] اماميين لم نقل انما
بالنص وما قلنا الحسن على ما ذكره السلام اذا ان لا يجوز تقدمه على [illegible] معنى لكيفية صلاحيتهما
للامامة وكان يستطر قوله عليه السلام وانهما حرمتا لا ان [illegible] احدهما الامامة [illegible]
انما هو بالشيعة وكذلك قولهما [illegible] فاما لو وجدا على [illegible] الحال الى وجه
صحيح من الخروج حمل كلام الرسول عليه [illegible] فائدة فيه [illegible] الله المحال [illegible]
[illegible] على انهما [illegible] بما يدل على امامتهما عليهما السلام [illegible]
منهما امام ودعي وهو جامع لخصال الائمة وبايعه اهل [illegible] ولم يكن في زمانه من
يدعي الامامة [illegible] يرد [illegible] الله [illegible] وخروجهما [illegible]
امامين [illegible] بعدهما [illegible] والحسين عليهما السلام [illegible] الموضع
[illegible] الامامة بعد الحسن والحسين عليهما السلام [illegible]
[illegible] الامامة لا تجوز بعد الحسن والحسين عليهما
السلام الا [illegible] من قبل الله [illegible] الكلام في [illegible] الامام التي [illegible]
[illegible] الكلام في ان الدعوة طريق الامامة بعد الحسن والحسين عليهما السلام
اما الفصل الاول فالكلام [illegible] مواضع [illegible] المذهب [illegible]
[illegible] على صحة [illegible] الثالث [illegible]
[illegible] اما الموضع الاول فذهب [illegible] الى ان الامامة بعد الحسن والحسين عليهما
السلام فيمن قام ودعا من اولادهما وهو جامع لخصال الائمة [illegible] علي عليه السلام
[illegible] والخلاف في ذلك مع المعتزلة والخوارج اما المعتزلة فانهم
[illegible] الامامة فيمن صلح من قريش واما الخوارج فانهم يقولون ان منصب الامامة فيمن
صلح من الناس واما الموضع الثاني [illegible] الدليل على صحة ما ذهبنا اليه [illegible] الله [illegible]
[illegible] ان الامامة [illegible] فيمن صلح من ولد الحسن والحسين
عليهما السلام [illegible] اما الموضع الاول [illegible]

على ذلك [illegible] ان الامة اجمعت على ذلك [illegible] اصحاب [illegible]
[illegible] الاجماع حجة [illegible] الامة اجمعت على ذلك ولان الامة [illegible]
[illegible] الامامة [illegible] الى ان الامامة جائزة فيمن صلح من الناس [illegible]
[illegible] الخوارج ومن قال بقولهم [illegible] الى انها جائزة في قريش دون من سواهم [illegible]
[illegible] المعتزلة ومن قال بقولهم [illegible] الى انها جائزة في ولد الحسن
والحسين [illegible] سواهم ولا [illegible] القول [illegible] الامامة [illegible] ولد الحسن والحسين عليهما السلام
[illegible] قريش ومن جاز [illegible] الامامة [illegible] الناس [illegible]
[illegible] من الامة [illegible] الامامة من الامة [illegible] دون
[illegible] من جواز [illegible] الاجماع من الامة [illegible] على جوازها [illegible]
[illegible] المنصب [illegible] من [illegible]
[illegible] ان الامة اجمعت على ذلك [illegible]
[illegible] الامامة [illegible] الا في ولد الحسين دون الحسن [illegible]
[illegible] على [illegible] من النبي صلى الله عليه وآله [illegible] باسمائهم [illegible]
الحسين عليهما السلام [illegible] الا في [illegible]
[illegible] الدعوة من [illegible] على ما ذكروه ولا [illegible] حجة [illegible] اليوم لا [illegible]
[illegible] ولا [illegible] ولد الحسن [illegible] على ولد الحسين [illegible] من العجم والعرب [illegible]
الذي ادعوه ولو [illegible] على ولد الحسين [illegible] من العجم والعرب لا [illegible]
[illegible] وان [illegible] لوجب [illegible] واما [illegible]
[illegible] ما ادعوه لولد الحسين دون ولد الحسن [illegible] الاجماع الاول [illegible]
[illegible] دون [illegible]
[illegible] الحسن والحسين [illegible] الحسن [illegible] الحسين
[illegible] عليهما السلام [illegible] وكذلك [illegible]
الا الحسن [illegible] الامامة [illegible] والولادة من الحسن [illegible]
[illegible] الناصر للحق [illegible] من اولاد الحسن واما [illegible]
[illegible] على [illegible] ما ادعوه من [illegible]
[illegible] ما ادعوه من [illegible]

٥ أصحابنا الشيعة بما قلناه من حصول الإجماع على جواز الإمامة في ولد الحسن والحسين
عليهما السلام وأما أن إجماع الأمة حجة فقد بيناه [illegible] الوجه الثاني أن العترة أجمعت
على جواز الإمامة في ولد الحسن والحسين عليهم السلام بعد [illegible] أصحابنا الشيعة وإجماعهم [illegible]
أن العترة أجمعت على ذلك لأن الخيرة من أهل البيت عليهم السلام لم يختلفوا أن الإمامة لا تخرج عن
[illegible] من العترة بعد الحسن والحسين [illegible] أجمعوا على [illegible] ولا تجوز
الإمامة في [illegible] جوازها في غيرهم [illegible] وقال [illegible] أن الإمامة
بعد الحسين عليه السلام [illegible] معدودين من ولده [illegible] غيرهم [illegible] ولد النبي
صلى الله عليه وآله [illegible] ولا [illegible] الإمامة [illegible]
ولا أحد من أهل البيت عليهم السلام [illegible] وذلك معروف [illegible] من سمع الأخبار
وعرف السير والآثار والخبر منهم [illegible] على أن الإمامة بعد الحسين عليه السلام لا تجوز
في غير [illegible] وإجماعهم حجة [illegible] الإمامة [illegible]
جوازها فيمن [illegible] وهم [illegible] أن يختلفوا في الإمامة [illegible] كل [illegible]
ولد الحسن عليهما السلام [illegible] من سائر أولاد الحسن وأولاد الحسين [illegible] الإمامة
وذلك على [illegible]
[illegible]
[illegible] إن شاء الله تعالى [illegible]
الأمة أو العترة [illegible] في المسألة [illegible] بالحجة [illegible]
القول الآخر [illegible] القول الآخر [illegible] عن [illegible] الأمة أو العترة [illegible]
اتفاقهم على [illegible] وذلك لا يجوز [illegible] واحد الإجماع
ولا يجوز أن يجمعوا على [illegible] العترة [illegible]
والحسين [illegible] فوجب أن يكون ذلك هو الحق لا يخرج [illegible]
العترة الطاهرة [illegible] العترة أجمعت على [illegible] أصحاب [illegible]
أن إجماعهم حجة والذي يدل عليه [illegible] فقوله سبحانه وجاهدوا في
الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم
المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس [illegible]
[illegible] أن الله تعالى [illegible] شهداء على الناس [illegible]

إلا العدول [illegible] الذين لا يجمعون على ضلالة [illegible] والذي يدل على أنه أخبار عنهم أنه شهداء قوله هو
اجتباكم [illegible] الأخبار التي [illegible] وتكونوا شهداء على الناس والذي يدل على أنه لا يختار له
[illegible] إلا العدول [illegible] لو اختار للشهادة من ليس بعدل لكان [illegible] سبحانه [illegible]
[illegible] والأمور [illegible] ظاهرها [illegible] ولذلك [illegible] من اليهود والنصارى
من سائر [illegible] الإجماع لأنه لا يجوز [illegible]
[illegible] والحسن والحسين وأولادهما
أن يكون [illegible] وأما الخلاف في [illegible] الذين هم على [illegible] فاطمة والحسن والحسين وأولادهما
[illegible] المحصلون من الزيدية [illegible] إجماعهم حجة [illegible] غيرهم
إجماعهم حجة ولا يجوز أن يخرج من عموم [illegible] يدل على أن إجماعهم حجة
وأما الخبر فهو قول النبي صلى الله عليه [illegible] إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي [illegible]
الله وعترتي أهل بيتي وهذا الخبر [illegible] الأمة [illegible] الأخبار [illegible]
[illegible] كالصلاة [illegible] والحج وغير ذلك ووجه الاستدلال
[illegible] صلى الله عليه [illegible] أن [illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] عليه السلام [illegible]
وذلك لا يجوز عليه لأنه رسول [illegible] لا يجوز أن [illegible] وعترته هم من
[illegible] غيرهم [illegible] ووقع الإجماع على
إجماعهم [illegible] مختلف في إجماعهم
حجة [illegible] ولا يخرج [illegible] على أن إجماعهم حجة [illegible] الموضع
الأول [illegible] وهو أنها لا تجوز في غيرهم [illegible]
عليه [illegible] في غيرهم [illegible] الدليل [illegible] ولا شك أنه [illegible]
على جوازها في غيرهم [illegible] لو جازت في غيرهم لجازت الأدلة [illegible]
عليه [illegible] أن الإمامة أمر شرعي [illegible] العمل [illegible] ولا يجوز [illegible]
[illegible] لأن الجواز [illegible]
[illegible] من جهة أن الإمامة [illegible] على الناس [illegible]
[illegible] والاستيلاء عليهم [illegible]
[illegible] والحدود [illegible] وأخذ أموال الناس [illegible]
[illegible] وذلك ما يمنع منه العقل [illegible] فلذلك
[illegible] أنها لو جازت في غيرهم لما جاز [illegible] الدليل الشرعي وأما [illegible]
[illegible] العلم ليست إلا الكتاب والسنة المعلومة

والاجماع الظاهر وليس في شي من ذلك ما دل على جواز الامامه في غير ولد فاطمه
من العتره الطاهره اما الاجماع فظاهر لوقوع الخلاف في غيرهم واما الكتاب والسنه
فليس في شي منهما ما دل على جوازها في غير من ذكرنا من العتره ولما في غيرهم ممنوعا
من ذلك بحكم العقل وقد اعلى الحظر العقلي لعدم المسح السرعي وقد ادن السرع في ذلك
فيما ذكره من العتره الطاهره وهو الاجماع فثبت ان الامامه محصوره فيهم واما الموضع
الثالث وهو ان الامامه تعلق بالمالك وباطاله علي ان العتره ومن حال بعولهم الحي لعولها
لجواز الامامه في جميع بطون قريش بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الائمه من قريش
وبما روي عنه انه قال الولاه من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره والجواب عن ذلك
انه لا علقه لهم في واحد من الخبرين لوجوه منها ان قوله من قريش تقتضي ان الامامه لبعض
محمول من قريش لا لكله من تقتضي التبعيض في اللغه والعرب تقول اكلت من الطعام
من الشراب لا تقتضي ذلك اكل جميع الطعام وشرب جميع الشراب جملته ولو قال اكلت
الطعام وشربت الشراب فان ذلك يقتضي اكل الطعام وشرب كل الشراب فبطل لكلام
الخبران يقتضي بكون الامامه لبعض محمول من قريش وقد وقع الاجماع على ولد الحسن والحسين
عليهما السلام وهو بعض معين وحصل البعض فكان ذلك احد المراد فسا البه من اينما
محصوره فيهم ومنها انا لو سلمنا ان العموم من المذكوره في الخبرين الحسن ولم يحملهم
حلم من رحمه ومات من حد د فانهما وان احتمل ذلك فهي محتمله للتبعيض اتما على سوا احلنسا
بان حمله الخبرين على ما ذكروه لم ايهما السان الحسن او تمن احملهما على ما ذكر بالبعض
فسقط تعلقهم بالخبرين لانه لو كانا السان الحسن لمنع كونهما مقتضيه للتبعيض فانها
الاحتمال من وجه وبان من عند ذكرنا بمعنى ما حسن الحار والثاني انه مقتضي ايمانه بعد
من انهما العصمه والخبرين واما الساكل العصمه والحدا وسما انا وقد رايكون لعضه
جمعه في بيان الحسن دون البعض وقد رايا الجوني بيان الحسن فمع من اقيمانهما
للتبعيض فانه لو حاز ان الحسن على التبعيض وان قد رنا كونهما حارا فيه لا حل ان العتره
قد اجمعت على الامامه بعد الحسن والحسين لا يجوز ان يخرج عن البطنين واجماعهم حجه
على ما تقدم بيانه لانا لو حملناها على ان المراد سائر البطنين الحسن والحسين وان الامامه جائزه
في جميع بطون قريش كان ذلك يخالف لادى ذلك الى منافضه الادله والحق والتزام احاح

اليسر الذي قد علم وعمرها فانه ضروره لاجل خبر الرسول لم يعلم قصد النبي صلى الله عليه وآله فيه
ضروره وذلك لا يجوز لانه لا غرض لنا في ما على ما الاحتمال وهذا هو الحسن والساعر طريقه
الاثبات لان الاتفاق يقتضي بحكم الادله التي لا احتمال علي ما لا يقبل الاحتمال من الادله وهذا المذهب
بحكم العقول فانه مقتضي على الاطلاق من غير شرط على ادله الكتاب والسنه من حيث ان الادله
والسنه تعرضه الاحتمال لدخول الحقيقه فيها والمجاز والعقول بعيده عن الاحتمال في ذلك ما دل
مساله الاثبات الاخبار على مقتضى ادله العقول ومحكم الايات والاخبار كذلك ما حكى
به في اول الخبرين المحتملين الذي لم يعلم قصد النبي صلى الله عليه وآله فيهما ضروره على
موافقه اجماع العتره الذي قد علم قصدها فيه ضروره فان ما ذكرناه من هذه الوجوه سقوط
تعلقهم بهذين الخبرين بكل حجه وهذا واضح لمن تامله بحمد الله ومنه ، فاما الخوارج فربما
احتجت على جواز الامامه في جميع الناس بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه امر بطاعه
السلطان وان كان عبدا حبشيا واعلم انه لا يتم لهم الاحتجاج بهذا الخبر في هذه
المساله لوجوه منها انه من اخبار الاحاد وخبر الاحاد لا يقتضي الا غالب الظن
فلا يجوز التعويل عليه في مثل هذه المساله من مسائل الاعتقاد التي لا يجوز الاعتماد
فيها على ما يقتضي غالب الظن ولا على ما لا يقتضي الوصول الى العلم اليقين على ما تقدم واما ما
ان هذا الخبر من اخبار الاحاد فلانه لو كان متواترا لوجب ان يكون علمه ضروريا عند الكل
والمتواتر ولو حكى ان لا تقصره النبي على الامامه على واحد لانسا اذا كان معلوما في
الامامه التي قد بينا انها من اصول الدين المهمه واصول الشريعه القويه ولا يستقيم بهذا الخبر
الذي رووه لسلطان ولا يسمون مطيعا اقليا انه من اخبار الاحاد الوجه الثاني انا لو سلمنا
لهم ان هذا الخبر مما يصح الاعتماد عليه في هذه المساله فانه لا يصح التعلق بظاهره لان
ظاهره يقتضي جواز الامامه في المالك فانه يقتضي وجوب طاعه السلطان وان كان
عبدا حبشيا والعبد هو المملوك لان الخبر لا يسما عبدا على الاطلاق الا المماليك فهو عند الله
كذا قال تعالى ان كل من في السموات والارض الا اتى الرحمن عبدا الى عبد الله الرحمن داخل
في ذلك وقد ثبت باجماع المسلمين ان من شرط الامام ان يكون حرا اذ لا يملك
العبد للتصرف في نفسه لتمليكنا ولا يصح ان يملك عقد النكاح لنفسه من دون اذن سيده
ولا يصح ان يملك شيئا من المال فيصح ان يمتلك التصرف على المسلمين في انفسهم

وامر الهم بعمد ظاهر لا احسانهم وان يكون لنا المر لا ولي له كما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى
اله انه قال السلطان ولي من لا ولي له وان اراد انه صح التعلق بظاهر الخبر وما رواه الى التاويل فليس
ما التاويل اولى بها فيها ولعل ما تقدم من الادلة الدالة على حصر الامامة في البطنين
من اجماع العترة ونحو ذلك على انه صلى الله عليه واله انما اراد ان كل من قبل الامام اذا اراد
ان يولي القبول للحروب والخروج الى بلاد العدو لما خصوا به من الشجاعة والسياسة وجه
الا انهم مسقط تعلقهم بهذا الخبر ودينا احتجوا بقول الله سبحانه يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قالوا والله تعالى اوجب علينا طاعة اولي الامر
ولم يفصل بين ان يكون اماما من اولاد الحسن والحسين او من سواهم والجواب انه ليس في ظاهر
ذكره لان قوله واولي الامر منكم يقتضي طاعة من له الامر ومن سوى اولاد الحسن والحسين
من بعدهم ليس له الامر لما قدمنا من الادلة الدالة على ذلك فلم يات من سواهم الطاعة
اذ ليس في الظاهر ... من الناس قد ولي الامر وليس المراد باولي الامر من يامر به
دون ان يكون المراد بذلك من يامر وله ان يامر فان امر من يامر وليس له ان يامر لا يجب طاعته
فسقط تعلقهم بذلك وصح ما ذهبنا اليه في هذا الفصل ... واما الفصل الثاني وهو
الكلام في شروط الامام التي يجب ان يكون عليها فالكلام يقع في موضعين احدهما في اعداد
الشروط وتعديدها والثاني في وجه اشتراط كل واحد منها اما الموضع الاول فاعلم ان
شروط الامامة اربعة عشر شرطا احدها ان يكون ذكرا وثانيها ان يكون حرا وثالثها
ان يكون مسلما ورابعها ان يكون عدلا وخامسها ان يكون عالما بما يحتاج اليه وسادسها
ان يكون ورعا عن المحرمات فاما بالواجبات والطاعات ...
سابعها في العلم والدين ... وثامنها ان يكون ... افضل
شجاعا حتى يكون ... من رحله ... وتاسعها ان يكون
السياسات ... ان يكون له من ... ما يشتغل به في الجهاد ...
الشجاعة والا يكون ... من المواطن المشهورة ما علم شجاعته حتى يعد
ومواضعها ان يكون معه من السماحة ما يثابر معه صرف الاموال والحقوق في مستحقيها
وعاشرها ان يكون قويا على تدبير امر الامامة ... لا يكون معه ...
... وعن قسمه ان يكون له من جودة الراي وحسن التدبير ما يحتاج اليه

... في المسلمين هو الذي ... السيد ... وحادي عشرها ان لا يكون في عصره امام قد سبقت
دعوته وثاني عشرها ان يكون الامام من العترة الطاهرة الذين قد ذكرهم
واما الموضع الثاني في وجه اشتراط كل واحد منها اما الشرط الاول فعلى ... وجوب
اشتراطه في العقل ... لما لا ... في ... واما سائر الشرائط التي ...
يصح الكلام فيها على طريق الجملة وقد يصح على طريق التفصيل فاما على طريق الجملة فهو
ان الصحابة اجمعت على اعتبارها في الامام وذلك معلوم لمن علم سيرهم فاما ... والا
لما ... امامته من عدم هذه الشروط وقد بينا ان اجماعهم حجة فيما يقدم واما على طريق
التفصيل فهو ان نذكر كل واحد منها على التفصيل ونبين وجه اشتراطه فنقول اما اشتراط
كونه ذكرا فلانه لا خلاف فيه بين من يعتد به من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين
... ووجه ذلك ان المراة لا تولي على نفسها ولا تملك عقد النكاح على نفسها ولا ...
الحجة والسيرة فالا ... على الرجل فكيف يصح مع ذلك ان تكون اماما ... للتصرف
على الكافة ... ولي ... ولا ... سياسة امر الجمهور ... والجهاد في
سبيل الله وغير ذلك ... من ... ان يكون ذكرا واما اشتراط
كونه حرا فلا خلاف فيه بين الناس من السلف والخلف ... ووجهه ما قدمنا
من ان المملوك لا يملك التصرف ... ولا يصح ان يملك ... يصح مع ذلك
التصرف في امر الجمهور وان يكون ... واما اشتراط كونه مسلما فهو
مما لا خلاف فيه بين المسلمين فانهم اجمعوا على ... واحد ... وانه ليس لاحد ان
يدعو الى كافر ولا امر ... ان يكون ... اما التاويل ...
طاعته لان العلة في ذلك كونه خارجا من ولاية الله ... واما اشتراط كونه
عدلا فمما لا خلاف فيه من الصحابة رضي الله عنهم وكذلك العترة مجمعة على
ذلك واجماع الصحابة حجة وكذلك اجماع العترة على ما قدمناه ووجه ... العدالة
... والعصاة والفسوق ... لم يرد على حال العصاة والفسوق لم ... عنهم
واما اشتراط كونه عالما بما يحتاج اليه ... فالمراد بذلك ان يكون عالما باصول الدين و...
يحتاج ... من ... ولم ... ان ... من العلماء

معرفة الله [illegible] بتوحيده وعدله وما يجوز عليه وما لا يجوز من الصفات
والافعال ومعرفة نبوة النبي صلى الله عليه وسلم وصحة رسالته وجملة ما جاء به من الاحكام التي ما
لسنا عليه من الاوامر والنواهي والخصوص والعموم والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ لجهة
ان يكون عالما بالجملة من [illegible] الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم والحدود والعقل [illegible] من العلم وشرائط
ذلك وجملة افعال النبي صلى الله عليه وسلم في الوجوب [illegible] ولا يلزم معرفة ما ذكرنا الا بعد ان
يكون عالما بجملة من اللغة والعقل [illegible] فحمله [illegible] عن الاسماء [illegible]
اللغة في [illegible] الدين [illegible] واما وجه [illegible]
[illegible] معرفة مراد الله سبحانه ومعرفة مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم
[illegible] يكون عالما بجمل من اقاويل العلماء [illegible] والوفاق والخلاف [illegible] عالما بجمل
[illegible] والمعاني [illegible] الى الفروع وعلى [illegible] ان يكون عالما بجمل
الله [illegible] من العلوم الدينية الخمسة التي احدها علم اصول الدين وثانيها علم اصول الفقه
وثالثها علم فروع الفقه ورابعها علوم القرآن وخامسها علوم [illegible] واما وجه ان يكون
[illegible] عالما بما ذكرناه [illegible] اجماع الامة [illegible] احكام شرعية على ما تقدم بيانه ولو [illegible]
[illegible] العلماء [illegible] الشرعية [illegible] العلماء [illegible]
[illegible] بالامامة [illegible] والامام لا يجوز ان يكون ادنى منزلة من القاضي والمفتي ولا [illegible]
[illegible] عالما بما ذكرنا [illegible] ولانه لا خلاف بين علماء الامة [illegible] الامام
ان يكون عالما بما ذكرنا ولا يجوز ان يكون [illegible] والمطرفية
لو حصل [illegible] الشرع يدل على [illegible] امر شرعي ولا يجوز ان
يوجد [illegible] من جهة الشرع على ما تقدم [illegible] الناس [illegible]
الناس [illegible] ولا يمكن معرفة الاعلم الا [illegible] صلى الله عليه وسلم والدين
[illegible] على اعيان الائمة عليهم السلام [illegible] الامامة [illegible]
فيها [illegible] ما [illegible] على كل [illegible]
[illegible] فهو ما قلنا واما [illegible] الخلاف
[illegible] ولا بين العترة الطاهرة [illegible]

[illegible] اقامة الحدود ووضع الحقوق في مواضعها [illegible] الجند
[illegible] ووضعها في غير مواضعها [illegible] ومثالة
[illegible] شرائط الفضل فالمراد به الصلاح في الدين
[illegible] بعض العترة بالامامة واما [illegible] وفعله ما [illegible]
والعقد [illegible] افضل [illegible] على [illegible]
[illegible] وانه لا يجوز امامة المفضول الا لعذر اجماع الصحابة على [illegible] مع [illegible]
[illegible] والفضل [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر [illegible]
[illegible] المهاجرين من العطايا [illegible] عمر [illegible]
[illegible] وابو بكر [illegible]
[illegible] العباس بن عبد المطلب [illegible]
[illegible] من [illegible] عليهم [illegible]
[illegible] وقولهم اجمعوا الى امير المؤمنين [illegible]
[illegible] ان [illegible]
علماء [illegible] الاسلام [illegible]
[illegible] طلحة والزبير [illegible] وعبد الرحمن بن عوف [illegible]
[illegible] امير المؤمنين عليه السلام [illegible] وجهاده [illegible]
[illegible] بالله [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] الرسول [illegible]
[illegible] ولا عذر [illegible] الفاضل
[illegible] القائم بالامر [illegible] الله [illegible] الصالحة [illegible]
[illegible] على [illegible] عنه
[illegible] الامامة [illegible] الاسلام [illegible]
الحدود [illegible] معه [illegible]
[illegible] ولا [illegible] من [illegible]
[illegible] بالامامة [illegible]
[illegible] مواضعها [illegible]
[illegible] والشجاعة [illegible] ولا
[illegible] ولا خلاف [illegible] العترة [illegible] الشرع [illegible]
ان يكون [illegible] الناس [illegible] معروف [illegible]
[illegible] شرائط القوة على [illegible]

فلا يكون [illegible] واما العمياء والخنثى وما جرى مجراهما لا يسع عليه القيام [illegible]
وقال [illegible] لضعفه عن [illegible] وعن ذلك فلو كان ضعيف الراي عن سياسة الامور لم
يكن له القيام باعباء الامامة واثقالها ولا صلاح امر الجمهور لضعف [illegible]
وكذلك [illegible] بالامامة واما اشتراط [illegible] في عصره [illegible]
الامامة لا تجوز في العصر الواحد الا لشخص واحد خلافا لما يقوله [illegible]
[illegible] احداً اذا [illegible] بامامة امر [illegible] [illegible]
ولا مسرح في الشرع لتصويب الائمة لا كثر من واحد في العصر الواحد هو [illegible]
[illegible] على حكم العقل وهو الحصر ولان الصحابة اجمعت على المنع من امامين [illegible]
[illegible] [illegible] وقال [illegible] عمر بن الخطاب [illegible] عداد [illegible]
[illegible] على [illegible] ولم ينكره احد في ذلك المقام مع انه مقام المعارضة والمنازعة في [illegible]
[illegible] الحجة واحدة وما عداه باطل [illegible]
[illegible] عليه [illegible] منهم [illegible] مع انه لا اجماع [illegible]
[illegible] اجماعا فاما اعتبار عصمة الامام على ما ذهبت اليه الامامية ومن قال بقولها [illegible]
[illegible] لا يحتاج اليه لتبليغ الشرائع والمصالح الى الخلق [illegible]
واما [illegible] واما الحاجة [illegible] الشريعة التي [illegible]
[illegible] لا [illegible] لا [illegible] امر [illegible]
[illegible] الشريعة [illegible] فلما لم [illegible]
ولسن امامة امير [illegible] في الشرع دليل على اشتراط العصمة في الامام ولا يجوز
اشتراط [illegible] وعلى هذه الطريقة [illegible] شروط الامامة واما [illegible]
الثالث [illegible] والدعوة طريق الامامة [illegible] والحسين عليهما السلام [illegible]
فالكلام فيه يتعلق بمواضع احدها في معنى الدعوة والثاني [illegible]
والثالث [illegible] الله [illegible] اما الموضع [illegible]
فاعلم ان معنى الدعوة هو [illegible] للقيام بالامر والعزم عليه [illegible]
[illegible] على احياء [illegible] ومباينة الظالمين واما الموضع
الثاني فمذهب [illegible] الى ان الدعوة

[illegible] الامامة من بعد الحسن والحسين عليهما السلام والخلاف في ذلك مع المعتزلة والامامية والعباسية وهو
[illegible] الذي يسره ابن الراوندي والحشوية والجاحظ ومن قال بقوله اما المعتزلة فانهم يقولون [illegible] الطريق فيها
[illegible] في كل وقت واما الامامية فانهم يقولون ان النص وحده طريق الى الامامة في كل زمان
[illegible] قالوا ولا [illegible] امام الزمان [illegible] انه الامام بالنص وقد حكي عن بعضهم ان الله عز وجل
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله على كل امام من الائمة [illegible] بعده [illegible] الاثني عشرية من [illegible]
الاثني عشر [illegible] النص عليهم من النبي [illegible] [illegible] النص في [illegible]
[illegible] اما [illegible] ما يروونه من النبي صلى الله عليه وآله [illegible] من [illegible] اما [illegible]
[illegible] [illegible] اسماء الائمة من ولده وصفاتهم [illegible] وحكي عن بعضهم ان [illegible]
[illegible] علي من بعده واما العباسية فانهم يقولون [illegible] قالوا لان النبي صلى الله
عليه وآله [illegible] العباس [illegible] [illegible]
[illegible] العباس [illegible] الحشوية فانهم يقولون [illegible] واما الجاحظية [illegible]
[illegible] اجماعا على [illegible] ما الموضع الثالث [illegible] على [illegible]
[illegible] الله [illegible] فهو ان الامة [illegible] على [illegible] الدعوة بعد بطلان [illegible]
النص [illegible] ما سوى الدعوة [illegible]
[illegible] فيه في [illegible] الامامة [illegible] على [illegible] احدها [illegible]
الدعوة [illegible] النص [illegible] وثانيهما [illegible]
[illegible] ما سوى الدعوة [illegible] من كل
[illegible] النص الذي [illegible] معنى الدعوة [illegible]
[illegible] عليهما [illegible] اجمعوا [illegible] على معنا
الدعوة [illegible] وانما قلنا ببطلان قول
[illegible] لا [illegible] في الامام [illegible]
[illegible] [illegible] ولم يجد للقيام بالامر [illegible]
[illegible] الدعوة [illegible] من النص [illegible] اعتبارهم في
[illegible] في هذه المسألة لان [illegible]

بالاوصاف التي فيهما في معنى الدعوة فوجب ان يعتبر اجماعهم وحده في ذلك فالذي يدل على بطلان
قولهم انه ما ثبت بالنص اماما فهو باطل بما ثبت في جميع [illegible] من النص من النبي صلى الله عليه وسلم
والذي يدل على بطلان ما ادعوه من النص انه لو كان صحيحا لوجب ان يكون ظاهرا مشهورا عند الكافة
ولا يسعهم الا ان ينقلوه [illegible] مشهورا او وجب القطع به [illegible] وانا انه لو كان صحيحا لوجب
ان يكون معلوما ظاهرا عند الكافة ولانه ما ثبت من امور الدين العظيمة واركانه [illegible]
[illegible] كلما [illegible] الامام فكان يجب ان يجري في شهرته مجرى الطهور
[illegible] على سائر اركان الدين من الصلوة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك لان فرض
[illegible] عند الكافة [illegible] اركان [illegible] التكليف [illegible] وبما يعلمه الا
[illegible] والا يعصى على احد دون غيره
[illegible] سائر اركان الشريعة وكان يجب ان يعرف [illegible] السامعين له
[illegible] على اداعه [illegible] المتعلقة بامور الدين [illegible]
[illegible] امام امير المومنين [illegible]
[illegible] مشهورا عند الكافة [illegible] ومن يسند [illegible]
عليه السلام [illegible] لو كان النص الذي ادعوه على رجل مخصوص من ولد [illegible] عليه السلام
صحيحا لوجب ان يكون ظاهرا مشهورا او وانا انا لا نسلم ظاهرها ولا شهرتها [illegible]
[illegible] مشهورا [illegible] الى العلم به [illegible] الى العلم [illegible] لان هذه
[illegible] واحدة [illegible] الكافة [illegible] كما قدمنا [illegible] النقل
فما ادعوه [illegible] الى [illegible] ظاهر اقطعنا على بطلان دعواهم [illegible]
[illegible] اذا لم يكن ظاهرا او [illegible] القطع عليه لم يكن والذي يدل [illegible] لو كان
[illegible] ما [illegible] الكافة [illegible] على امر اصول الدين [illegible]
وذلك لا يجوز [illegible] الطريقة بطلان دعوى من ادعى وجوب [illegible] في المسرو وصوم [illegible]
[illegible] لانا نقول لو كان ما ادعته صحيحا لوجب ان يكون ذلك ظاهرا والوصول
الى العلم به [illegible] من حيث كان [illegible] ومما [illegible] فلما لم يكن
كذلك كانت الدعوى [illegible] فعلم ما ادعته [illegible] واما [illegible] بان الامامة
ليست [illegible] على بطلان [illegible] وجوب طاعته امام [illegible]

[illegible] كما قدمنا [illegible] في المسجد وجوب طاعته امام [illegible] تعدونه واما ذلك
[illegible] على وجوب طاعته في حال [illegible] فقط [illegible] هو ان يكون [illegible] فاما بعد
[illegible] ان يكون [illegible] فان [illegible] مع تكامل
[illegible] كان اماما [illegible] بمجرد [illegible] فقولهم [illegible] على
[illegible] والقطع على نفسه اماما [illegible] فاما [illegible]
[illegible] من [illegible] ليس باماما وقد [illegible] ما
[illegible] الامام [illegible] على الناس
[illegible] علي [illegible] على [illegible] لان ظهور [illegible] علم من ليس
[illegible] الله عليهم [illegible] مواقع [illegible]
[illegible] على [illegible] ولبس على
[illegible] لا [illegible] وهو ان [illegible] الدعوة بعد
[illegible] اما [illegible] وهو [illegible] اماما حجة [illegible] هو اماما [illegible]
[illegible] دعوة طرقها [illegible] اماما [illegible] الدعوة فالذي
[illegible] احلاف [illegible] واما [illegible] قوله [illegible]
[illegible] ما قدمنا [illegible]
[illegible] ولا طريقها الا [illegible]
[illegible] والصلوة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ولا يستحق على كون طريقها الا انه ليس في
[illegible] على [illegible] من اجماعهم [illegible] بالاخبار
[illegible] الصحابة [illegible]
لانه [illegible] وعمر [illegible] لان [illegible]
[illegible] واما قول [illegible] وهو [illegible]
[illegible] ولم [illegible] كالنساء والصبيان [illegible]
ولا [illegible] ولان العباس رضي الله عنه [illegible] وهو اولى العصبات بالنبي صلى الله
عليه واله [illegible] وقال علي عليه السلام [illegible] عم رسول الله
[illegible] لعمر [illegible] امير المومنين [illegible]
[illegible] ولا [illegible] طاعته [illegible] وتدعوا الناس [illegible]

عنه وقال العباس بن ... لانه كان يقول ان بين ما بين ... الحمد لله ...
واحد وحده لا شريك له ... عليهم لا سيما اذا ذكر ... العلويه ما ... لا علمه لاهل بيته ... ركب ...
هذه ... احوال ... ان ... يقول ... طريق ... ما ... ان العباس ... اهل البيت ...
لنفسه وقوله ... ما كنت احسب ان ... عن ... ابي حسن

الست اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالاثار والسنن
واقرب الناس عهدا بالنبي ومن جبريل عون له في الغسل والكفن
من فيه ما فيهم ... من كل بحر ... ليس في القوم ما فيه من الحسن
فالذي ... عنه لنعرفه ... ان اول الفتن

فنظر ما ادعته العباسية واما ما ادعته الحسنية من ... ممن ... العلة ... يطلب الا
الظالم واهل البحو والعلا ... بيت ... ما معه له ... لا دلاله في النسوخ ... على
... ما الى ... من السرح ... على ... على السلم
ابو ... اسا ... ولا ... من ... الا ... العهد ... بالدلالة على السلطان الا ...
... الحسين ... واما ما ... ومن ... يقوله ... على ...
... الوجوه ... انه ... على ... ولا ...
ومنها ... من ... السبعة ومن ... على ... الفاتحة ان يقول ... او ...
... وكان ... على ... الفاتحة لو كان ... الموت ان ... ان يكون ...
... وقيل ... على ... قد على
... العلماء ... كثيرة وقد ... احمع جماعة ... والامام من كل وجه
... احدهم ... انما هو على ... ان هذه ... ما ...
... ومن ... على ... ان ... بها ...
... على ... الرجل ... على ... علمنا ...
اذا ... الرجل ... على العمل ... كلها
باطله ... احدهم ... مما ادعته ... الدعوه
... الامامه ... الحسن والحسين ... السلم ... الكتاب ... على الدعوه
... بما قال الله تعالى ولتكن منكم امه يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واولئك هم المفلحون ... وقال تعالى ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين
وروى عن النبي صلى الله عليه ... والد ... واعشا ... صلى الله على ...

... ذكر ... الدعوه ... ما ... دعوته ... استماله
... الوجد ... على ... فيا ...
... ما ... وهو ما ... من ... صحة ... الشرعيه التي ... ولما كان
... على ... الامام ... المحكم ... من ...
... الى ... على ... ما روي عن النبي صلى الله عليه ... من مات ولم يعرف امام
زمانه مات ميتة جاهلية ... وكان ...
... جاهلا ... بالله ... على ... علي ... السلم ...
... حلوا ... على ... ما ... طالب
... على ... للتقليد على ... الدليل
... الطريقه ... الكلام في هذا الفصل واما الوضع السادس ... قطع
... علمنا ... ما ... عبد ... العقل ...
... رسله عليهم السلم ... ان
... الحسن على ... عليه السلم ... فاطمه ... الحسين ... عليهم السلم
... جار ... الله ... الفارسي وابو ذر الغفاري والمقداد ... والله ...
... المعتزله كالشيخ ابي عبد الله البصري وابي القسم الكعبي ... والشيخ
... والقاضي ... فاما ابو علي وابو هاشم فانه روي عنهما ...
... رسول الله صلى الله عليه ... ابو هريرة والحسن البصري والنظام والجاحظ الى
ان ... رسول الله صلى الله ... ابو بكر ... على ...
... على ... انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ... من
... النبي صلى الله عليه ... علي ... والحسن والحسين عليهم السلم
... الثعلبي ... الى ...
... رسول الله صلى الله عليه ... في ... على ...
وحسن وفاطمه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ...
... على ... قال ... رسول الله صلى الله عليه واله
... من ... انا ... رسول الله ... علي
وفاطمه والحسن والحسين ... وفاطمه

جاءه بنو هاشم بكساء خيبري ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وهؤلاء اهل بيتي فانزل الله عز وجل انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم
فقال رسول الله صلى الله عليه مكانك انك على خير وبالاسناد الى ام سلمة رضي الله عنها قالت
انزل الله تعالى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في بيتي قال
فاخذ رسول الله صلى الله عليه فضل الكساء وكساه عليا وفاطمة والحسن والحسين ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء
وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي البيت
وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى خير وبالاسناد ايضا الى عائشة رضي الله عنها قالت خرج
النبي صلى الله عليه واله غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله ثم جاء الحسين
فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وبالاسناد الصحيح الى ابي داود عن ابي الحمراء قال اقمت بالمدينة تسعة اشهر
كيوم واحد وكان رسول الله صلى الله عليه واله يجي كل غداة فيقوم على باب علي وفاطمة عليهما السلام
فيقول الصلاة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا وهذه الاية الا كيد لمن
كان له بصيرة فصح ان هذه الاية نزلت فيمن ذكرناه وحده سيما ان الله تعالى اخبر انه قد اراد
اذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم عنه والمراد بذلك عصمتهم عن جميع انواع الكبائر لانا نعلم ان
الرجس الذي هو [illegible] قلت ان المراد بذلك عصمتهم واذا كانوا
معصومين كانوا افضل من غيرهم واكثر ثوابا عند الله تعالى ومن جملة الكبار [illegible]
امير المؤمنين عليه السلام وولده هو ما قدمنا من الادلة الدالة على امامتهم فانا قد بينا انها
تدل على عصمتهم ايضا ولا شك ان المعصوم اكثر ثوابا عند الله ممن يقع منه انواع الكبائر ومنها
خبر امير المؤمنين عليه السلام ما رويناه بالاسناد الصحيح الى النبي صلى الله عليه واله انه قال
يوم خيبر [illegible] ردت رايته مهزومة مرتين مرة معها ابي بكر ومرة معها عمر لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
على يده فدعا بعلي عليه السلام من الغد وهو ارمد فاعطاه الراية ففتح الله على يديه فثبت بهذا النبي صلى الله عليه
ان عليا عليه السلام يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واحب الخلق الى الله [illegible] اكثرهم
ثوابا والاكثر عند الله ثوابا هو افضل ومن ذلك ما رويناه بالاسناد الصحيح الى النبي صلى
الله عليه واله انه اهدي له طير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا
الطير فجاء امير المؤمنين علي عليه السلام الى باب داره ثلث مرات كل مرة يرده انس

مرة
ثم ذلك فلما كان المرة الثالثة اخبر به رسول الله صلى الله عليه فاذن له بادر به فلما راه رسول
الله صلى الله عليه قال اللهم والي فثبت ان عليا عليه السلام احب الخلق الى الله تعالى فيجب ان
يكون افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه فان قيل يجب ان يكون افضل من رسول الله
صلى الله عليه وانتم لا تقولون بذلك قلنا ان رسول الله صلى الله عليه لا يدخل في هذا الخطاب
الا ترى ان الواحد منا متى قال لعبده ايتني باحب الاصحاب اليك فان المخاطب لا يدخل في هذا
الخطاب كذلك ههنا فان قيل فهذا يقتضي ان يكون افضل من الملائكة قيل له ان الملائكة عليهم السلام
لا تدخل تحت هذا الخطاب لان في الخبر ما يمنع منه وهو انه قال ياكل معي من هذا الطير والملائكة
لا تاكل فصح انه عليه السلام افضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه ومما يدل على ان عليا عليه
السلام افضل الخلق هو وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ان [illegible] وليس رسول الله واحدا منهم
[illegible] من جملة الفضل وحقوقه ما رويناه بالاسناد [illegible] الى النبي صلى الله عليه واله انه قال
انا وعلي نور بين يدي الله عز وجل قبل ان يخلق الله ادم عليه السلام باربعة عشر الف عام فلما خلق
ادم قسم ذلك النور جزئين فجزء انا وجزء علي وقال في حديث اخر حتى افترقنا في صلب عبد المطلب
ففي النبوة وفي علي الخلافة واذا كان علي عليه السلام قسيم النبي والمخلوق معه من نور واحد وشريكه
في النسب وشبيهه ثبت انه افضل ممن لم يشاركه في ذلك ومن جملة الفضل الشجاعة ولا شك
ان شجاعته عليه السلام وشجاعة ولده مشهورة لا ينكرها احد ومن خصال الفضل العلم ولا شك ان عليا عليه
السلام كان اعلم الصحابة لانهم كانوا يرجعون اليه في العلم ولا يحتاج اليهم وكتب [illegible] مشحونة من حالهم
وقد نطق النبي صلى الله عليه على علي [illegible] فقال انا مدينة العلم وعلي بابها ومن اراد المدينة فليات الباب وقوله عليه
السلام علي اقضاكم ومعلوم ان القاضي يجب ان يجمع العلوم حتى يكون من جملة المجتهدين فثبت انه عليه السلام
اكثرهم علما بعد النبي صلى الله عليه ومن جملة الفضل الزهد وكان علي عليه السلام من ازهد الناس [illegible] وقد ثبت
[illegible] من حاله ومن جملة الفضل الجهاد في سبيل الله ولا شك انه عليه السلام اشهر من [illegible] اصحابه
عنائه في الجهاد في سبيل الله ولا ينكر احد دفع [illegible] الاثار [illegible] وقد قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما ولنقتصر على هذا القدر فان فضائله عليه السلام لا يحصيها البشر لما روي عن
النبي صلى الله عليه واله انه قال لو ان الغياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا
فضائل علي بن ابي طالب وقد [illegible] هذه الجملة ما رمناه في هذا الفصل ولنختم [illegible] القول في [illegible]
حسب هذا المختصر

فصل قد جرت [illegible] من [illegible] بان [illegible] العقيب بالامامة [illegible] امر الامام بالمعروف
والنهي عن المنكر واقتدي [illegible] بذلك فصلا والكلام من هذا الفصل يقع في [illegible] مواضع
احدها في حقيقة كل من الامر والنهي والمعروف والمنكر لانه لا يحسن بيان الكلام في [illegible]
بالنهي والمعروف والمنكر ما لم يعرف حقيقتها وهذه من الفاظ [illegible] في نسبة المعروف والمنكر
وثانيها في الدلالة على وجوب ما يجب من ذلك وذكر الكلام في الشرائط التي متى تكاملت وجب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الموضع الاول فاعلم ان الامر هو قول القائل لغيره افعل
او ليفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه مريدا للمامور به وحقيقة النهي هو قول
القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه كارها للمنهي عنه وحقيقة
المعروف هو كل فعل عرف فاعله او دل على ان الفعل مدخل في استحقاق المدح وحقيقة
المنكر هو كل فعل عرف فاعله او دل على ان الفاعل مدخل في استحقاق الذم واما الموضع الثاني
في قسمة المعروف والمنكر اما المعروف فاعلم انه ينقسم الى واجب والى نفل فالواجب
كالصلاة والطهور وما اشبهه [illegible] كصلاة [illegible] وما اشبه ذلك واما المنكر
الذي يجب انكاره فهو [illegible] ينقسم قسمة [illegible] كل مكلف على كل وجه
كالظلم والكذب وما هذه سبيله يجب انكاره على كل وجه متى تكاملت الشرائط التي
ياتي ذكرها ومنه ما يقبح من كل مكلف على وجه دون وجه كالقتال في السلاح والرمي
بالسهام والحمام فانه ان قصد بذلك الاستعداد لاحوال الجهاد والتقوي على العدو
فذلك حسن لا يجوز انكاره فان قصد بذلك [illegible] على اللهو والشر ومعاصي
الفساد فذلك قبيح يحسن انكاره ويجب عند تكامل الشرائط ومنه ما يقبح من مكلف
دون مكلف كمثل مراجعة الرجل زوجته التي طلقها بالطلاق واحدا او الفاظ [illegible]
من حال المراجعة شهادة او نكاحه لها [illegible] ان يتزوجها [illegible] فان ذلك حسن
ممن اداه اجتهاده الى انه جائز ولا يحسن انكاره عليه ويقبح ممن اداه اجتهاده
الى انه لا يجوز فيحسن انكاره عليه بل يجب عند تكامل الشرائط التي نذكرها
فيما بعد وكذلك القول في سائر المسائل التي طريقها الحلال والحرام ومن طريقه
الاجتهاد ولا احتجاج فيها الى حكم الحاكم وهي ايضا تنقسم قسمة اخرى جميعا الحكم
المكلف فيها ما يتعداه وما يخصه فينقسم الى ما يقع به بعد الادلاء والى ما لا يقع به
بعد الادلاء [illegible] واجب من جهة العقل والسمع جميعا اما من جهة العقل

فلانه يدفع عن نفسه بالنهي عنه الضرر ودفع الضرر عن النفس واجب واما من جهة الشرع
فلان الله دل على وجوب النهي عن المنكر [illegible] ان يكون السمع ما يخص المكلف وبين
ان يكون مما يتعداه فاما ما لا يقع به بعد الادلاء وهو كان حال العبرة [illegible] ذلك من ماله
وهو [illegible] والسارق فانه لا يجب النهي عنه الا سمعا واما من جهة العقل فلا
الا ان المنكر مستمر لانه لا وجه يقتضي وجوبه الا من جهة العقل فهذا في المنكر الذي
يخصه واما ما يتعداه فانه ينقسم ايضا الى ما يقع به بعد الادلاء والى ما لا يقع به بعد الادلاء فالاول
فالنهي عنه [illegible] لم [illegible] عليه النهي عنه الا
سمعا والثاني لا يجب النهي عنه الا سمعا وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع واما الموضع الثالث
في الدلالة على وجوب ما يجب من ذلك فاعلم ان الامر بالمعروف الواجب واجب في الشريعة عند تكامل
[illegible] هو السنة الكتاب والاجماع
شرائط وجوبه وكذلك النهي عن المنكر والدليل على وجوبه
اما الكتاب فقول الله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر واولئك هم المفلحون وجه الاستدلال بهذه الآية على ان الله سبحانه
اوجبه على بعض منا [illegible] وذلك على الواجب على الكفاية [illegible] واجب على الكفاية [illegible]
[illegible] امرنا ان يكون منا من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر [illegible] قوله تعالى ولتكن منكم
[illegible] لا [illegible] لانه مدح من فعل [illegible]
قوله تعالى اولئك هم المفلحون واما ان [illegible] من بعض الوجوه فقد بيناه واما ان ذكر بعض
وجوبه على بعض [illegible] معين ولا يجوز [illegible] ولتكن منكم امة [illegible] عليه ان [illegible]
[illegible] على [illegible] فهذا
المعروف [illegible] فانه [illegible]
[illegible] العرض واما ان [illegible] معنى الى [illegible] فالذي يدل عليه [illegible] واجب الكفاية
هو الذي اذا قام به البعض سقط عن الباقين واذا لم يقم به واحد منهم توجه الذم
[illegible] من حال [illegible] الذي [illegible]
[illegible] اذا علموا ان بعضهم [illegible] الناس [illegible]
[illegible] الذم الى كل منهم [illegible] من يامر بالمعروف والنهي عن المنكر
[illegible] واجب على الكفاية فان قيل ان لا [illegible] بالمعروف والمنكر
[illegible] لا [illegible] فيقتضي [illegible] بالمعروف
[illegible] لا [illegible] للدلالة [illegible] من حمله على الوجوب
[illegible]

وهي الامر بالمعروف لا يجوز ان يكون اعلا من المعروف ومن حيث الحرمة هو ان يقع المعروف
فاذا ... المعروف ونفسه واما اذا كان مندوبا فالامر به يجوز ان يكون مثله في صورة ما حال
واحا ... ما ... الامر به ان يكون حكمه حكمه فيكون مندوبا بالمندوب كالامر به والامر
المندوب الذي هو مندوب واما المندوب لا حال وحكمه ان الايجاب بالشرع
الدعاء الى الفعل بانه امر به على جهة التوسع وان استدعاه لا على جهة الحقيقة
وبيان الحال والحمد دون الندب كما ورد فيما ان ذلك قد صح ان الكتاب يدل على وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واما الاجماع فهو ما لا خلاف فيه من امة النبي صلى الله عليه واله وانما الخلاف في
وكيفية وجوبه وفي طريق وجوبه ... كيفية وجوبه فقد ذكر عن الشيخ ابي هاشم ان
والنهي عن المنكر الا بالقول دون الفعل وقولهم هذا باطل لانه مبني على ان الزمان لا يخلو من امام وقد
... قولهم ... ان ذكرنا ... وجوب ... اهل العلم وان العقل هل يدل على وجوبهما
واما ... الشيخ ابو علي الى ان العقل يدل على وجوبهما وذهب الشيخ ابو هاشم الى ان العقل
لا يدل على ذلك وهو الصحيح والدليل على ... ان العقل لو دل على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر متى لم نعد وان دفع ضرر عن النفس ... دفع الضرر عن الغير لا يجب ودفع ... الشيخ
الى ... لا يحسن ... في ... والايجاب الى الغير
لم يكن ... ضررا ... في الدين ... دلالة على ... الا الامر بالنهي في
فعل الواجب وترك القبيح فيكون واجبا من جهة العقل ... الا ... من جهة الشرع
فان قيل لو لم يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة العقل لكان المكلف
مغريا بالقبيح ... حكم ... قلنا ان ... ما ذكره الشيخ ابو هاشم
لا يعلم الا من جهة العقل ولا يعلم ... لا يعلم وجوبه عليه ولا ... او حكم ...
ان وجوب الصلاة وسائر الشرعيات ... الزنا وشرب الخمر لما لم يكن معلوما من جهة العقل
لم يجب النهي عن المنكرات الشرعية ولا ... الا بعد ايجاب الشرع ولا ... ان المكلف
مغريا بالقبيح ولا ... قلنا لم يكن ... ما ذكرناه فاما
قولهم انه يكون في حكم المبيح له فهو غير صحيح لان الشيخ ... على المكلف
... وهو كراهة له ولا ... فبطل ما اوردوه فان قيل ... انه يجب على
المكلف منع ... من المنكر من جهة العقل ... عليه ... المنع منه
... فانه ... منع من المنكر لاجل قبحه ... عنه
فانه لا يجب ... من جهة العقل ... انه ...

... صورة فيجب ... النهي عنه لانه يكون ... دافعا الضرر عن نفسه وقد قلنا ان
... الضرر عن الغير ... ويوضحه ان النهي عن المنكر لو وجب لاجل القبح لوجب
... من ... بعض ... المحلاتهما ... وذلك ... سبحانه ولا ...
... على بعض الساكن ... فلو كان العلة في وجوب النهي عن
المنكر هي القبح لما حسن منه تعالى ان ... ترك المنكر عليهم ... دلالة
على انه لا يجب النهي عن المنكر من جهة العقل ... الا في ... اللطف ... والمصلحة
... الاسماع ... الكلام في هذا الموضع ... ومما يؤكد ذلك
... السنة قول النبي صلى الله عليه واله ... بالمعروف وتحضوا او لتنهوا عن المنكر ... وقد بيننا
... الوجوب وقال صلى الله عليه واله لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليسلطن
... عليكم شراركم ثم يدعوا خياركم ولا يستجاب لهم وقال صلى الله عليه واله ليس ...
... ذلك ... وقوله صلى الله عليه
... افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وما اشبه ذلك فاما الموضع الرابع في
الشرائط التي ... فاعلم ان شرائط ... بالمعروف والنهي عن المنكر
... ومنها ما هو مشروط في حسنها ومنها ما هو مشروط في وجوبها
وجملتها ينحصر في شروط خمسة احدها ان يكون ... الامر الناهي عالما بان
المأمور به معروف حسن وان المنهي عنه منكر قبيح لانه متى لم يعلم ذلك جوز ان يأمر بقبيح او
ينهى عن حسن ولا يسوغ ... الامر والنهي عن ... ولذلك ... احد بان
يأمر غيره بالظلم ... عن الانصاف ... ان يفعل الظلم ويترك
الانصاف والاقدام على ما لا يأمن كونه قبيحا ... لا اقدام على ما
... والثاني ان يعلم او يغلب في ظنه ان ... بامر ... ان
الامر والنهي لا يراد لا ... لوقوع المأمور به ... النهي
عنه فاذا لم يكن ... والثالث ان لا يؤدي ... والنهي الى ... ما كان
او اعظم منه نحو ان يترك المأمور بذلك المعروف ... اعظم ...
... المعروف ... معروف ... اعظم من المنكر الذي
... المنكر ... لانه ... والنهي لاجله
ولا يجوز ان ... يؤدي ... والرابع ان لا يؤدي ...

فيسلم ودهاب عضو من اعضائه ليس في مشاهدة الحال ما ساح له [illegible] على
نعم الماكر في النطق بكلمة الكفر وابلاد بالنعم والجود لذلك سقط [illegible] والنهي
عنه عند [illegible] وان كان يؤدي الى الضرر في ماله فان كان اجحافا بماله
يؤدي الى هلاك نفسه كان الكلام في ذلك كالكلام في وجوبه على نفسه وان
كان دون ذلك لم يجب الامر والنهي من حيث يؤدي الى وقوع منكر اخر وان
ان الامر والنهي لا يجب عند اختلال هذا الشرط وان كانا قد يحسنان من كل من كان
فيما يجري عليه من الهلاك في النفس والمال اعزازا للدين بان يكون فيه الحث
نحوما فعله كثير منهم من اتباع علمهم المالك الحبر [illegible]
عليهما السلام ولانه في ذلك اعزاز الدين [illegible]
ولم يحسن من حيث انه يكون ذلك تعريضا للنفس والمال
لا يجوز والخامس ان يعلم او يغلب في ظنه انه اذا لم
ادى الى تضييع المعروف ووقوع المنكر
وظنه لم يجب الامر والنهي [illegible]
والنهي على ما هو مرتب من درجات
والحض [illegible] عند الله [illegible] والقول [illegible] الى اوره الى [illegible]
ثم انتهاء عن المنكر لا بالضرب والسوط والعصا [illegible] وان لم [illegible]
عنه الا بالقتال والضرب بالسيف [illegible] وكل مقتد بالانكار في الشرائط التي
عددناها وانا وجب القيام بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا
الترتيب [illegible] بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر هو ان يقع المعروف
ولا يقع المنكر فان امكن ذلك بالامر السهل ولا معنى لتحمل [illegible] من الصعب لانه حينئذ
يكون عبثا ولان الله [illegible] وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان
بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فامر اولا بالاصلاح
ثم امر بالقتال [illegible] من [illegible] الصلاح واعلم ان القتال انما يجب [illegible] النهي
عن المنكر على المسلمين كان في الزمان امام او لم يكن فاما [illegible] الامر بالمعروف
فلا يجوز القتل والقتال [illegible] كان هناك امام [illegible]

كثيرا لم يحسن الامر ولا النهي
للهلاك من غير فائدة [illegible]
يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر
لانه اولم يعلم [illegible] او يغلب
[illegible] هذا الخبر انظر رحمه الله
[illegible] الوعظ والتذكير

للعمر بالامة من يأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فاعلم [illegible] من اعدائه [illegible]
[illegible] الطريقة تجري الكلام في هذا الفصل **القول في الوعد والوعيد**
[illegible] قال صاحب الكتاب رضي الله عنه وارضاه فما تقدم من جملة [illegible] التي
[illegible] للعقلاء ما يعلمون [illegible] انما الطاف لهم [illegible] العلم بان الله عز وجل
[illegible] وما يتعلق بذلك فاما [illegible] الوعد والوعيد [illegible] الثواب
والعقاب وما يتبع [illegible] في احكام الوعد [illegible] الوعيد [illegible] واستحقاقهم التي
[illegible] الشريعة [illegible] انما علمنا [illegible] والمصلحة واعلم ان [illegible]
[illegible] الوعد والوعيد وما [illegible] حسن [illegible] سمعه انما الحسنة
[illegible] في الكلام في ان المكلف اذا اطاع في جميع ما كلف استحق المدح والثواب
وان الله تعالى لا يفعل ما يستحقه [illegible] لا محاله وانه اذا عصى في جميع ما كلف استحق الذم
والعقاب [illegible] وانه [illegible] على التوبة [illegible] سقط عقابه [illegible] بالعفو
[illegible] وانه ان عصى في بعض ما كلف واطاع في البعض [illegible] واما استحقه على الطاعة من
المدح والثواب وما استحقه على المعصية من الذم والعقاب [illegible] واحد منهما [illegible]
[illegible] على [illegible] احبط [illegible] والحكم [illegible] ما ساوى [illegible]
[illegible] رضي الله عنه [illegible] هذه الجملة [illegible] سمعه فصول احدها الكلام في وجوه
[illegible] والتعظيم والثواب والذم والعقاب والاستحقاق وثانيها الكلام في ان الثواب
[illegible] على الطاعة [illegible] وثالثها في ان العقاب يستحق على المعصية [illegible]
الكلام في احباط ثواب الطاعات بعقاب الكبائر وفي تكفير عقاب الصغائر بثواب الطاعات
[illegible] الكلام في اسقاط الذم والعقاب [illegible] التوبة وسادسها الكلام في [illegible]
[illegible] بالعفو وسابعها الكلام في [illegible] انقطاع التكليف [illegible]
الله عليهم بما يستحقونه من الثواب [illegible] هذا الفصل [illegible] الكلام في [illegible]
العقلية من الوعد والوعيد [illegible] الفصل الاول [illegible] اعلم ان المدح هو قول ينبئ عن
ارتفاع حال الغير المذكور مع القصد الى ذلك [illegible] هو قول او فعل او
ترك ينبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك واما الثواب فهو منافع مستحقة [illegible]

المدح والتعظيم مفعولان على وجه الجزاء واما الالم فهو [illegible] عن انتفاع [illegible]
مع القصد الى الوضع منه واما انه يستحق فهو [illegible] فعلا [illegible]
التي مع القصد الى الوضع [illegible] يكون [illegible] مستحقا له [illegible]
وجه [illegible] الذم [illegible] فاما العقاب فهو مضار [illegible]
مع الذم [illegible] على وجه الجزاء واما الفصل الثاني في استحقاق الثواب
على الطاعة وانه دائم فالكلام [illegible] في موضعين احدهما ان الثواب يستحق على الطاعة
والثاني انه دائم [illegible] يستحق [illegible] اما الموضع الاول وهو ان الثواب يستحق على
الطاعة فلانا [illegible] في موضعين احدهما ان الطاعة يستحق عليها النفع والثاني
ان [illegible] النفع [illegible] ان يكون ثوابا [illegible] وهو ان الطاعة يستحق عليها النفع
فالذي يدل عليه ان الله تعالى الزمنا الطاعة الشاقة مع امكان جعلها غير شاقة
[illegible] والزام الشاق [illegible]
[illegible] الا المنفعة [illegible] الا المنفعة [illegible]
[illegible] تعالى [illegible] ان يكون [illegible] المدح [illegible]
بها المكلف [illegible] المنافع [illegible] ان يكون [illegible] المنفعة مقارنة للمدح
والتعظيم لانها تستحق [illegible] المدح والتعظيم وهو فعل الطاعات واجتناب المعاصي
[illegible] ان الطاعة يستحق عليها النفع [illegible] ان يكون ثوابا ولا [illegible]
[illegible] الثواب هو المنافع المستحقة مع المدح والتعظيم المفعولة
على وجه الجزاء [illegible] لا يحسن الزام الشاق مع امكان جعله غير شاق الا لنفع [illegible]
[illegible] التكليف [illegible] والتكليف المدح على [illegible] والسرور
الشاقة [illegible] المدح لا [illegible]
[illegible] النفع [illegible] المدح [illegible]
على [illegible] فانه يستحق [illegible] من علم من المكلف فعل الطاعة [illegible]
[illegible] يستحق [illegible] الله تعالى [illegible]

٢٤٢

[illegible] الشاق لاجله فان قيل كيف يصح قولكم ان المدح لا نفع [illegible]
معلوم ان احدا اذا احمده [illegible] امره ومدحه ولا [illegible] بالجملة من
[illegible] الله [illegible] والحسنة [illegible]
لا [illegible] المدح [illegible] حتى لو تجرد المدح فانه لا يرضى به ولا يختاره
قلنا ان المدح لا [illegible] التكليف الشاق فان قيل كيف يصح قولكم ان
الثواب [illegible] يستحق على فعل الشاق فان قيل كيف يصح قولكم ان الثواب
انما يستحق على فعل الشاق [illegible] ان احدا [illegible] يستحق الثواب [illegible] كما لا
[illegible] معرفة الله تعالى [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] المشقة [illegible]
[illegible] من الطاعات والعبادة ولا حرج [illegible] الثواب قلنا اما [illegible] ان يكون
[illegible] يجوز ان يكون [illegible] ولا شك ان معرفة الله
[illegible] فان [illegible] في [illegible] وهو [illegible] الا [illegible]
[illegible] تحصل بالمعرفة [illegible] على [illegible]
[illegible] فاما قولهم ان [illegible]
[illegible] من الطاعات واجتناب [illegible]
[illegible] على المحافظة [illegible]
[illegible] الموضع [illegible] الثواب
الطاعة يستحق عليها الثواب واما الموضع الثاني وهو ان الثواب يجب ان يكون
[illegible] والذي يدل عليه وجهان احدهما انه [illegible] في العقول [illegible]
[illegible] المنافع العظيمة [illegible] الدائمة [illegible] الثواب [illegible] على [illegible]
[illegible] التفضل بالمنافع الى [illegible] الدائمة [illegible] فيحسن التكليف
[illegible] الثواب [illegible]
[illegible] الثواب يستحق [illegible] المدح
والتعظيم من فعل الطاعة واجتناب المعصية [illegible] من فعل الكبيرة
[illegible] على الطاعة [illegible] ان المدح والتعظيم يستحقان على [illegible] الدوام والعلم [illegible]
[illegible] الثواب [illegible] فهو [illegible]
الثواب دائما [illegible] والمدح والتعظيم [illegible] الفصل الثاني وهو ان الثواب يستحق على
الطاعة [illegible] دائما واما الفصل الثالث وهو ان [illegible] يستحق

عليها العقاب ... فالكلام [illegible] في موضعين احدها ان المعصية يستحق عليها
العقاب والثاني انه متى استحق فانه يستحق دايما اما الموضع الاول فاذا اردنا ان
نتكلم في موضعين احدهما ان المعصية يستحق عليها مضرة عظيمة والثاني ان يكون من جهة
ان يكون من العقاب اما الموضع الاول فالذي يدل عليه ان [illegible] السهوة
للقبيح ولا ان يكون فيه ... هذه السهوة مارف [illegible] العقلا والاحكام [illegible]
بالقبيح ولم يجوز ان يقبح الفعل [illegible] يستحق عليه [illegible] او ما يقوم [illegible]
السهو على تركه [illegible] السهوة في [illegible] الناس لا يجعلون [illegible]
سهوا [illegible] الخاطرة ويحملون بالمحال العظيمة وان ناخرت فيستحقون [illegible]
ذلك من القبيح وان فعلوه [illegible] على وجه عظيم وحدر [illegible]
مضرة ... والتكليف عن مواقعة المعصية والامر [illegible] يستحق هذه
المضرة [illegible] استحقاق [illegible] لانا انما [illegible]
من فعل القبيحات وترك الواجبات قلت الموضع الموضع [illegible] ان المعصية
لا بد ان يستحق عليها مضرة عظيمة واما الموضع الثاني وهو ان [illegible] يكون من العقاب
فالذي يدل عليه انا لا نريد بالعقاب [illegible] ما ذكرنا لانا قد بينا ان العقاب مضار محضة
مستحقة مع الذم [illegible] استحقاق يعول على [illegible] الموضع [illegible] وهو ان
المعصية يستحق عليها العقاب واما الموضع الثاني وهو انه متى استحق
دايما فالذي يدل عليه وجهان احدهما انا قد بينا ان الثواب يستحق على الطاعة
خالصا دايما [illegible] ان معصية [illegible] اعظم من طاعة الله [illegible] العلم
النعمة عليه [illegible] اعظم [illegible] راسه [illegible]
من الذم [illegible] يستحقه من المدح على [illegible] فاذا كان [illegible] على [illegible]
يستحق عليها خالصا دايما فان يكون [illegible] يستحق عليها خالصا دايما اولى واحرى
الوجه الثاني انه قد بينا ان العقاب يستحق [illegible] يستحق الذم [illegible] استحقاق على فعل
القبيحات وترك الواجبات [illegible] على فعل القبيحات
وترك الواجبات [illegible] العقوبات [illegible] على [illegible] الدوام
فكذلك العقاب [illegible] اذا كان [illegible] تعلق [illegible]
[illegible]

الحسن من الماجر ان [illegible] للسباط [illegible] الاخرة على نفسه كذلك هاهنا [illegible]
تولك ان الكلام اذا [illegible] استحق العقاب فلنا الجواب [illegible] ذلك ان الله تعالى لا يعاقب [illegible]
[illegible] لا اخلاله [illegible] على نفسه المدح [illegible] كلف وانا [illegible] تعالى [illegible]
اقدامه على القبيح واخلاله بالواجب وذلك وجه من استحقاقه العقاب كما انه وجه في استحقاق
الذم الا ترى ان العقلا [illegible] من اخل بالواجب او فعل القبيح لاخلاله [illegible] على نفسه النفع [illegible]
[illegible] واقدامه على القبيح كذلك العقاب [illegible]
[illegible] ضرورة من جهة الله تعالى [illegible] الى العقل [illegible]
[illegible] المعاقب او المعاقب وهذه الوجوه مفقودة في عقاب الله تعالى لاهل المعاصي [illegible]
[illegible] الجواب عن [illegible] ان العقاب [illegible]
[illegible] الواجبات كما [illegible] واستحقاق الذم ولا شك ان ما ذكروه من هذه الوجوه
لا [illegible] استحقاق الذم ولا [illegible] من العقلا [illegible] العقاب [illegible]
[illegible] يستحق العقاب على فعل القبيحات وترك الواجبات واما الفصل الرابع
[illegible] الطاعات [illegible] الكبائر وفي تكفير عقاب المعاصي بثواب الطاعات فالكلام منه
في اربعة مواضع احدها في حقيقة [illegible] والتكفير والكبيرة والصغيرة وبيانها في
[illegible] الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية اولا وما [illegible]
[illegible] يسقط [illegible]
[illegible] فاعلم انا نريد بالاحباط هاهنا هو اسقاط
الثواب المستحق على الطاعة [illegible] او بالذم على الطاعة واما التكفير فالمراد به
اسقاط العقاب المستحق على المعصية بثواب [illegible] او مساو [illegible] بالتوبة او [illegible]
[illegible] واما الكبيرة فاعلم انا نريد [illegible] المعصية لا يستحق [illegible] في كل وقت
[illegible] من الثواب [illegible] في كل وقت [illegible] الاستحقاق [illegible]
[illegible] عقابا في كل وقت [illegible] يستحق من الثواب في كل وقت
[illegible] يستحق في كل وقت [illegible] ونريد بالصغيرة هاهنا
[illegible] او يستحق على تلك المعصية في كل وقت [illegible]
معصية لا يزيد عقابها [illegible] ثواب صاحبها في كل وقت [illegible] ما يستحقه
من العقاب عليها في كل وقت يساوي ما يستحقه من الثواب في كل وقت والاحوال يكون

ما يستحقه من الثواب في كل وقت اكثر مما يستحقه في كل وقت واحد من العقاب ... في
كل وقت لا يجوز ان يكون من الثواب المستحق على سبيل الجملة لا العقاب المستحق على سبيل الجملة فانا
ما ذكرنا ذلك وانه لا نهاية له واما الذي يصح توفيره على المكلف في كل وقت لا نهاية
له فكذلك ... لانه لا نهاية له واما الذي يصح توفيره على المكلف في كل وقت ... الزمان
الموضع الثاني وهو هل يجوز استواؤهما في كل وقت ام لا فمنهم من منع من ذلك عقلا وشرعا وهو
... قال ابو هاشم ومنهم من جوز ذلك عقلا وشرعا وهو ... وابو هاشم في
... جوز ذلك عقلا ومنع شرعا ولكن هو قول السيد المؤيد بالله والمروي عن
... والقاضي ... ابن ... عليه السلام وهو المروي عن المؤيد بالله جماعة من الناصر
... واختيار القاضي شمس الدين جعفر بن احمد بن يحيى رضي الله عنه ... وارضاه وهو
... رضي الله عنه وارضاه وهو الصحيح والدليل على ذلك انه لا مانع يمنع
من ذلك من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز المنع من ذلك لغير دلالة اما انه لا مانع يمنع من استوائهما
... فلا يجوز ان يتساويا وفي ... لانهما ... وانما ساويهما واما الشرع فان ...
... او لاجماع الطاهر ولم يرد في ذلك ما يمنع من استواء الثواب
المستحق على الطاعات والعقاب المستحق على المعاصي ... ان معصية
... فان معصيته يستحق عليها من العقاب اكثر مما يستحق على
طاعة من الثواب ... ما ذكرنا من جواز استوائهما فلنا الجواز ... ان الامران
... لانه لا يمنع ما يجوز به من استواء الثواب والعقاب لانه يجوز ان يفعل
... يستحق عليها عشرة اجزاء من الثواب مثلا ويفعل معصية يستحق
عليها عشرة اجزاء من العقاب فيتساوى العشرة العشرة ولكن لا يخرج معصية العبد من ان يكون
اعظم من طاعته ... لانا لا نمنع ان يساوي الطاعة الواحدة المعصية الواحدة فاما الطاعات
الكثيرة فلا يمنع ان يساويها المعصية الواحدة فاذا استوى ثواب الطاعة وعقاب المعصية
... الجنة او النار لانه قد ثبت انه ليس ثم دار ثالثة ومحال ان يدخل الجنة
... العقاب ... لا يستحق ... ومحال ان يدخل الجنة والثواب
... اذ دخل الجنة ولا بد من ان يكون منزلته اعلى من منزلة المتفضل عليه
ولا يكون اعلى منزلة من المتفضل عليه الا بالثواب فالحق ان استوى الثواب والعقاب
... من الاجماع فيجب المنع منه فلنا اما ما ذكره السائل من استواء ثوابه وعقابه

... وانما ذكره من ان المكلف
... ان يدخل النار فمسلم لكن منزلته اعلى من منزلة ... الا انه قد دلت على ذلك
... ولا بد من ان يكون منزلته اعلى منزلة من المتفضل عليهم فمسلم انما الذي ذكره من الاجماع واما
... لا يكون الا بالثواب فهو غير مسلم لانه ليس ... جماع ما نعلم به هذا التفضيل الذي ذكره ...
ولا بد ... التفضيل الذي ذكره ... ما نعلم به في هذا التفضيل الذي ذكره
... وجه ان ... وقد يجوز استواء العقاب والثواب فلو كان ... ما نعلم ...
... الذي يستحق ثوابه وعقابه اعلى من منزلة المتفضل
... فاذا صح لم يمتنع ان يكون منزلة المكلف الذي ... والنبي صلى الله عليه وآله وانما
... على ما ... الله تعالى ... الساقع ما ... عليهم ... ولا يجوز ان يكون ذلك ... انما
علمنا ان ... الله تعالى ... ولا من جهة العقل ولا من جهة الشرع من استواء
... لانه لا مانع يمنع من جهة العقل ... على ... اعلم ... اكثرهما
الثواب والعقاب واما الموضع الثالث وهو ... المكلف الواحد
... الثواب والعقاب ... اهو ... وقد ... على ... الرحمة وفيما اجاج الثواب والعقاب
... ما ذهب الله انه قد ... ما ذهب الله ... ما ذهب ... والدليل على صحة
... اسقاط احدهما الاخر ... وانه يستحق على
... عاقل ان ... الى غيره ... فانه يستحق على ... والبادية فاستغفاه
... القطن على ... فان ... عليه الثلاث
... اسير ... فان ... يستحق عليه مدحا اكثر مما كان يستحق عليه من
... العظيم فانه يستحق عليه المدح العظيم والمانع
الذم على كثير العلم ... العلماء ... المدح العظيم والمانع
... لانه قد استحق عليه من المدح اكثر مما استحقه من الذم على كثير العلم الاول
... استحق عليه من المدح ... ذمه واذا اسقط استحقاق الذم ... المدح ...
... ان يسقط ما يستحق عليه من العقاب ... لانه
... يستحق عليه الذم ... كان ... ان يسقط ما يستحق عليه من العقاب ...
... لهما واحد وهو فعل القبيح ... الواجبات وان المسقط لهما واحد وهو الندم على
القبيح ... فلا يجوز ان يسقط احدهما دون ... وكذلك ... في العقول ان من اهدى
... الى ... عليه قدرا من المدح ... واذا فاستحق على ذلك ... كثيرا فانه ... يسقطها
... يستحقه من المدح وعلى هذا القياس ... وقد ثبت ان الذم ... يسقط المدح ... وجب ان يسقط
الثواب ايضا ... وقد ثبت ان الثواب ... يستحق المدح ... يستحق
المدح والتعظيم ويستحقه ... وقد ... في ... هو الله تعالى ...
... على الطاعة التي وقع فعلها
... على ان الشرك ... ما كان ... وهو
... الرحمة من احباط الثواب والعقاب ... المكلف الواحد واما الموضع الرابع وهو
... يسقط من ... والمدح والذم ... الثواب والعقاب ... احدهما وجب ان يسقط
من ... الاكثر من ... في ذلك ... ابو هاشم ... يسقط من
... ابو علي وابو هاشم في ذلك ... فقال ابو علي ... الثواب
اكثر ... في كل وقت ... عشرة اجزاء ... يستحق ... ان يستحق من العقاب في كل وقت

وسقا من الثواب جزءا واحدا في كل وقت عشرة اجزاء فيسقط العشرة من اجزاء التي هي عقاب
عشرة اجزاء من الثواب جزء واحد في كل وقت فهذا في الصغائر واما في الكبائر فمثاله ان
يستحق من الثواب في كل وقت عشرة اجزاء ويفعل معصية فيستحق عليها من العقاب احدى
عشر جزءا فيسقط العشرة من اجزاء التي هي الثواب ويسقط عشرة اجزاء من العقاب ويبقى
من العقاب جزء واحد في كل وقت وهذا هو معنى الموازنة وقال ابو علي لا يسقط من يكره منهما
بل يسقط لكان اكثر ثوابا او عقابا او مدحا او ذما ان يسقط الاقل منهما بالاكثر
ولا يسقط من الاكثر شيء بمقابلته وعلى وجه الشيخ ابو هاشم فهو ان من اساء الشاكر
بعد ما احسن اليه بعطاء فقد يستحق الشكر بذلك وسقط ذمه ولم يكن الشاكر كالاول
ويستحق الاحسان ويعدم منه الاساءة ولا يكون ما حاله ولم يعدم منه الا الاساءة كمن حاله
وقد يعدم من ساءه فان استحق الذم وان سقط فقد سقط معه بعض المدح المستحق
السيد وكذا القول فيمن احسن الى الشاكر احسانا يستحق به قدرا من المدح ثم اساء اليه الاساءة يستحق
بها شيئا اعظم مما يستحقه من المدح على ذلك الاحسان الى الشاكر سقط ما استحقه من المدح ولم يبق
وان الشاكر لا يستوي فيمن ساءه ولم يعدم منه الاحسان ولا احسن اليه ولا انعام منه كان
كالاحسان فان استحق المدح وان سقط فقد سقط معه بعض الذم المستحق
السيد واحتج ابو علي بان قال الفاسق باقدامه على المعاصي وارتكابه للكبائر قد جنى على نفسه
واحبط ما يستحقه من الثواب السابق وعلى هذا المعنى قال تعالى ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
وصار حاله كحال من جاء بالعشرة ثم اتم قبله فقال ان سلمه الى صاحبه فانه لا يستحق على الجملة
اجرة لانه قد افسد ما على نفسه بالفسق وكذلك هذا والجواب على ذلك من ان الفاسق قد
احبط نفسه من ان يستحق الثواب بارتكابه الكبائر عند مسلم ان الفاسق قد اتى بالطاعة
على الوجه الذي كلف وعلى حد لو انفرد على الكبيرة لكان يستحق لفعله وان ارتكابه
للكبيرة بعد ذلك لا يخرجه من ان يكون مستحقا للثواب فيسقط ما ظنه فاما ما اورده
في مثال الذي ولا يصح لان الخياط انما لم يستحق الاجرة من حيث انما يستحق على
تسليم العمل والسلمة بانه قبل التسليم حتى لو قدر انه بعد التسليم لكان يستحق
فهذا هو الجواب فاما قوله تعالى ان تحبط اعمالكم ولا تعلمون به لانه محتاج للعصيان ذكره
من الجواب ان ذو ... الذهب الدلال ان يكون ظاهرا والله تعالى يبين عنه ومن جملة ما تعلق
به قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ويقول لولا ان ... في ذلك
ما ذكروه والاحباط لا يصح ما ذكروه التسلسل في اعمال الكفار والمشركين للكفار

الثواب انه لا يتعلق بظاهر الاية لان ... انما يستقل ... احسان رفعه واوقع الجبار
... يكشف حكم الاحسان اذ هل ذلك الا فعل من احسان وذكر من قبل ... عن العاطف
استعمل التاويل لم يحسن الناس ... اخويا فتاوله على وجه توافق دلالة العقل والشرع فيقول
المراد به ان الفاسق لا يستحق بالطاعات التي يعدها منه ... موافقة الكبائر الثواب على الحد
الذي كان يستحقه لو لم يواقع الكبيرة ولا يستحق به مع الاستحقاق ... لان ان يسقط
ما يستحقه من العقاب بعد ما كان يستحقه من الثواب لم لا يكون الله تعالى قال بانه ... ما اورده
من جملة ما يتعلقوا به ... والوكالة لا الله ... الاحباط لم يحل ... نقول
مع الاعتبار وسقط بعضا دون بعض ... لا ان يسقط جميعه لاختلاف ... وقال ان
يسقط بعضه دون بعض لانه لا يخص ... الا ان لا يسقط ... من الجميع
ما كان ثوابا او عقابا او مدحا او ذما والجواب عن ذلك انا نسلم انه لا يسقط جميع
... فاما قوله انه لا يسقط البعض لانه لا يختص فهو غير مسلم لانها انما يختص
... ما سقط البعض لانه لا يختص ... ذلك بما ... على الشاهد
... انا لو استحق على عشرة ... اجزاء ... العشر خمسون درهما
... لا يسقط العشرة التي كان يستحقها هذا العاصي فلا ... التي
... في قضية العقل اذا اراد ان يعاقبه ان ... العشرة ولا يكون ... ان ...
ان هذه العشرة لا يسقط من الخمس ... المحض فكذلك هاهنا ومن جملة ما يتعلق
به ... الثواب اذا سقط فانما سقط انما بالذم اعلى ما اتى به من الطاعة او
العقاب اعظم منه وجب ان يسقط الكل لانه لا فرق ... في قضية العقل والجواب
عن ذلك ان الثواب الذي ... فانا نقول ان الذم انما اثر في سقوط الثواب بجملته
لانه بذل المجهود في ... او وقع منه حتى ... والحكمة ... فعل ...
... والعقاب ... في الثواب فانه انما يؤثر في ... على الحد الذي ...
ودل على صحة ما ... قول الله تعالى ...
سرائره والمراد ... من الخير والشر او ما يتقدم ... وعلى قوله
لا يرى ... عن ... خيرا او شرا ... وعلى هذه الطريقة ... الكلام في هذا الموضع
واما الفصل الخامس ... التوبة يسقط الذم والعقاب ... الكلام فيه يقع في
اربعة مواضع احدها في حقيقة التوبة ... ان التوبة يسقط الذم والعقاب

سقوطهما وانه لا يحسن وقتها بعد ذلك وبالتوبة ان التوبة تسقط الذم والعقاب فانما اثبتنا
حسن تعينهما لا سقوطهما وان نعلمها انه يجب على المكلف فعلها اما الموضع الاول فاعلم ان التوبة من
المعصية هي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة لمثلها والانابة هي الرجوع وترك
العودة وليس يمكن المكلف ان يرجع على فعله الا بالندم عليه والعزم على ترك المعاودة لمثله
التوبة والانابة هي الرجوع والترك ومتى فعل ذلك كان مقلعا وليس في مقدوره اكثر من هذا
الاقلاع فان كان ما يتوب منه هو فعل قبيح فعزمه على ان لا يعاوده هو كراهة لمعاودته
وان كان ما يتوب منه هو اخلال بالواجب فعزمه على ان لا يعاوده عزم على اداء الواجب
وارادة لفعله له والتسمية فان قيل قد ذكرتم ان التوبة هي الندم فما قولكم
في الندم هل هو جنس برأسه على ما قاله ابو علي ام هو من قبيل الاعتقادات على ما
قاله ابو هاشم قلنا الصحيح انه من قبيل الاعتقادات والذي يدل على صحته هو انه لو
كان جنسا برأسه [illegible] الاعتقاد لكان لا يمتنع انفصال احدهما عن الاخر فكان
يصح ان يعتقد احدنا ان عليه ضررا في الفعل المتقدم مع الناسي غلبة ولا يكون نادما
او يكون نادما ولا يكون معتقدا هذا الاعتقاد لان هذه الطريقة جارية في كل امرين لا علقة
بينهما من وجه معقول ومعلوم خلافه فثبت انه من جنس الاعتقادات فان قيل كيف يصح
قولكم ان الشرط في صحة التوبة ان يعزم على ان لا يعود الى امثال ما اتى به في القبيح
العزم ارادة مخصوصة والارادة لا تتعلق بالنفي قلنا الغرض بذلك ان المرجع بذلك الى كراهة
لمعاودته وذلك امر ثابت فلم يصح ما ذكره من انه يتعلق بالنفي واما الموضع الثاني
وهو ان التوبة تسقط الذم والعقاب وانه لا يحسن عقابه بعد ذلك فانه [illegible]
من [illegible] ان التوبة لا تسقط العقاب والذم وانما [illegible]
الا ان يتفضل الله سبحانه باسقاطهما والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان التوبة من
الذنوب تجري مجرى الاعتذار من الاساءة فكما ان الاعتذار يسقط الذم المستحق على
الاساءة فكذلك يجب ان [illegible] ان التوبة تجري مجرى الاعتذار من الاساءة والذي يدل
على ذلك ان الاعتذار اسم [illegible] ان الجهد في تلافي ما فرط منه في
وسع المكلف اكثر من ذلك واما ان الاعتذار يسقط الذم فالذي يدل عليه ما نعلمه في
الشاهد فان من اساء الينا [illegible] على ذلك واعتذر الينا [illegible]
في الاعتذار و[illegible] في ذلك فانه لا يحسن [illegible] على ما تقدم الا بعد ان
[illegible] عن الافراط في [illegible] وندم على ذلك [illegible] ولم يكن [illegible] وعزم على ان لا

[illegible] الى ذمه ولولا انا
[illegible] ذلك وصار الى [illegible] والاعتذار [illegible] لا يستحق
[illegible] على ما سلف والحالة هذه لا يجمع العقلاء على ذمه والعلم بذلك ظاهر لا اشكال
[illegible] ان الاعتذار يسقط الذم وان ما جرى مجراه يلزم فيه ان يكون كذلك
والذي يدل عليه ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم واذا كانت
العلة في اسقاط الاعتذار للذم هي كونه [illegible] في تلافي ما فرط فلا شك ان التوبة
[illegible] وهذه العلة فيجب ان يشاركه في الحكم وهو سقوط الذم والعقاب
[illegible] على الغائب في الشاهد المعهود لذلك لا يجوز [illegible] اوان [illegible]
[illegible] ما يدل على انه يجب على الله تعالى قبول التوبة [illegible]
[illegible] السمع بقبول التوبة في قوله تعالى [illegible] لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا
[illegible] بقوله انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة
[illegible] من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وعلى
[illegible] الاتيان كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
[illegible] على الله اسقاطهما عنهما
[illegible] ان التوبة تسقط الذم والعقاب والذي [illegible] اسقاطهما واما
[illegible] بقوله [illegible] ان يسقط الله تعالى اسقاطهما
لا ثوابهما فالذي يدل عليه
الموضع الثالث وهو انها تسقط الذم والعقاب [illegible]
وجوه منها ان التوبة من [illegible] جارية مجرى الاعتذار من الاساءة في الشاهد
[illegible] ولا شك ان الاعتذار يسقط الذم [illegible] ولا [illegible] ان يكون العذر
[illegible] ولا شك ان الاعتذار يسقط [illegible] لما ذكرناه [illegible]
[illegible] ومنها ان التوبة لو كانت [illegible] العقاب لما [illegible]
[illegible] التوبة الخارجي [illegible] ومنها لا ثواب لها
[illegible] دون العلم الاخر [illegible]
[illegible] على الذنوب [illegible] وما يتوبه [illegible]
[illegible] الذنوب الاخر ومنها انها لو كانت [illegible] العقاب [illegible] توبة الكافر
عقاب الكفر وعقاب الكفر اعظم من ثواب التوبة لوجب ان يكون [illegible]
اكبر من ثواب التوبة الذي [illegible] الشرك لو وقع [illegible] لقوله على [illegible]
[illegible] دليل على انها لا تزيل العقاب [illegible] ما فرط
[illegible] العقاب [illegible]
[illegible] التوبة [illegible]
[illegible] ان يسقط عقاب [illegible]
[illegible] يسقط عقاب [illegible]

باب التوبة ... واسقاط العقاب لا يختص بمعصية دون معصية ... علمنا انها لو لم تقع عقاب
ملقى توبة منه دون غيره من المعاصي دليل على فساد هذا القول وان قيل لو
جاز ... التوبة مزيل العقاب دون ان تكون المعصية ... ثواب فاعلها لوجب
... ان ... وان كان لا يستحق عليها ثواب ... علمنا انها لا تزيل العقاب ... قال
... [illegible] ... دليل على فساد ما قلتم قلنا ان ... الحال ...
الشروط التي ... ذكرها الا انه لا تصح والحال هذه ان تكون ... [illegible]
... [illegible] ... العقاب ... واذا صح ذلك لم
يصح قول من يقول انه ... يستحق من الثواب ... ما كان يستحق على ... [illegible]
... [illegible] ... العقاب ... على ذلك ... [illegible]
الله على ... [illegible] ... المعاصي ... [illegible]
... [illegible] ... على المكلف ان ...
... [illegible]

247

... [illegible] ... والسلامة من العذاب ... [illegible]
... [illegible] ... احكام اليهود ... [illegible]
... [illegible] ... احكام الناس ... [illegible]
... [illegible] ... على غصب عشرة دراهم ...
... [illegible] ... الاحكام التي كانت تجري عليه ... [illegible]
... [illegible] ... الموضع الثالث ... [illegible]
... [illegible] ... الموضع الرابع ... على المكلف ... [illegible]
... [illegible]

وظهر بهذه الجملة بطلان ما ذكره الشيخ أبو علي فإذا ثبت ما قدمناه من أنه يجب على المكلف فعل
التوبة فاعلم أن ما يتوب منه لا تخلو إما أن يكون حقاً لله تعالى محضاً وإما أن يكون للآدمي
فإن كان حقاً لله تعالى فلا تخلو إما أن يكون قد ظهر للآدمي أو لا فإن كان قد ظهر
وجب عليه التوبة ظاهراً وإن لم يكن كذلك قد ظهر للناس وجب عليه التوبة فيما بينه وبين الله سبحانه
فقط وإن كان ما يتوب منه حقاً للآدمي فلا يخلو إما أن يكون في نفس أو في عرض أو في مال فإن كان
ذلك في النفس وجب عليه تسليم نفسه إلى ورثة المقتول وإن كان في مال وجب عليه رده إلى صاحبه أو
إلى ورثته إن كان المال باقياً بعينه أو رد مثله إن كان من ذوات الأمثال أو قيمته إن كان من ذوات
القيم وإن لم يعرف صاحبه وجب عليه أن يدفعه إلى السلطان [illegible] إن كان في الزمان إمام وإلا وجب
عليه صرفه إلى فقراء المسلمين وإن كان ما يتوب منه كلاماً موحشاً ولا يخلو إما أن يكون قد بلغ إلى المشتوم
أم لا فإن كان قد بلغ إليه وجب عليه الاستحلال منه وإن لم يبلغه لم يجب الاستحلال منه لأن ذلك يكون إيذاء بالغيبة
فلا يجوز وإنما يتوب عن هذه فيما بينه وبين الله تعالى ويعزم من جهة على ذلك ... أنه يراعي غير ذلك
ليعتقد وإن منه أنه مصر على كبيرة أو لئلا يعتقد وإن ذلك المشتوم على الدوام الذي قد اجتمع عنده
وجب عليه أن يكشف عن قوله وإن كان ما يتوب منه اعتقاداً [illegible] باطلاً فإن كان قد عرف غيره
وجب عليه أن يبين له بطلانه ويعرفه أنه قد رجع عن ذلك وإن لم يعلم ذلك منه أحد إلا الله سبحانه
وجب عليه أن يتوب عنه فيما بينه وبين الله تعالى وإنما وجب علينا جميع ما ذكرناه لأنا قد بينا أن التوبة هي
بذل الوسع في تلافي ما فرط منه وإنما يكون بذلاً للوسع إذا أتى بجميع ما ذكرناه وعلى هذه
الطريقة يجري الكلام في هذا الفصل

وأما الفصل السادس

وهو الكلام في جواز العفو
العفو عن المصرين على الكبائر من جهة العقل وإذا عفا الله تعالى عنهم يسقط عقابهم
فهذا هو مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم وأما السمع فقد دل على أنه لا يعفو
عن المصرين على الكبائر وذهب الشيخ أبو القاسم البلخي ومن قال بقوله من البغداديين
إلى أنه لا يجوز العفو عن المصرين على الكبائر وأما السمع فقد دل على أن الله تعالى لا يعفو
عن المصرين على الكبائر والدليل على صحة ما ذهبنا إليه وفساد ما ذهب إليه هو أن
العقاب حق لله تعالى خالص له إسقاطه وقد ثبت أن غيره يستحق بإسقاطه عنه ... إسقاطه
وحده من وجوه الحسن غير إسقاطه ووجب حسن إسقاطه إذا أسقط ... وإن
قيل ليس بذلك أن الدم حق للمسألة ومع ذلك فليس إليه إسقاطه مع ... قلنا
فهذا الكلام العقاب كذلك قلنا إن ما أوجب في الباب من العقاب حق لله سبحانه خالص
ليس كذلك الدم فإنه ليس بحق خالص للمسألة بل هو حق له ولسائر المكلفين فإنهم ينتفعون

بقاء المكلف أنه إنما يسأله إلى غيره حتى سيعود به على سبيل الأداء وأما إذا لم يكن
إسقاط العقوبة في ترك ما يؤدي إلى ذلك ولهذا لم يكن للمسألة أن يسقط الدم المستحق على المسيء مع إضراره على
الإساءة فبقي الحق بين الموصين فإن قيل أليس المدح حقاً للممدوح ومع ذلك فليس له أن يسقطه قلنا إن
الجواب عنه على نحو ما تقدم من أنه ليس بحق خالص للممدوح بل هو حق له ولجميع المكلفين من الوجه الذي
ذكرناه وهو حق لهم لطف لهم فإنهم يتبعونه إذا شاهدوا أن من أحسن إلى غيره لا يستحق المدح دائماً ولم يسقط إلا
... من غيرهم كان يكره أعيان النعم إلى الأحياء وليس كذلك العقاب فإنه حق لله تعالى خالص لا به
يتوصل إلى ... من المكلف أنه واقع الحسن ... لا يقع لا يعلم ... تعالى ... من العقاب
... إنما يتعلق بالمسيء لو فعل ما نعم عليه ولهذا فإن العقاب حق لله تعالى خالص ... منه
... إسقاطه لأن غيره يستحق بإسقاطه فإن قيل أليس قد ثبت أن الثواب حق للمثاب وليس له
إسقاطه ... ووجب مثله في العقاب قلنا إن بين الموضعين فرقاً فإنا قد ذكرنا في الدلالة أن العقاب إذا عرض
السبيل له يستحق بإسقاطه وليس كذلك الثواب فإن من وجب عليه لا يستحق بإسقاطه لاستحالة المنافع عليه
على بعد ما قد ذكرنا في الدلالة على حسن إسقاطه الحق لله تعالى للعقاب أنه حق لله تعالى وإليه
إسقاطه ولا يشك أن المستحق للثواب ليس إليه إسقاطه بل هو في حكم المولى عليه وإذا لم يكن إليه إسقاطه
... الإسقاط لا يرى أن الطفل متى كان له على غيره حق فإنه لا يملك إسقاطه وليس إليه إسقاطه
... ذلك ههنا فإن قيل إن فيه إسقاط العقاب ... وجوه القبح ولذلك لا يحسن إسقاطه مع ...
ذلك لأنه يغريه بفعل القبيح فإن المكلف إذا علم أنه إذا أصر على الذنب لم يسقط عقابه أصلاً كان
أقرب إلى ... لأنه كما يجوز أن يعفو
الله تعالى ... يجوز أن يعاقب ... على ذلك لينا ... لم يكن إلى
... لم يقع عليه ... إن الآن الله تعالى يبوء ... المكلف إذا علم أنه إذا فعل الكبيرة لم
يسقط عقابه أصلاً كان أبعد من فعلها ... إذا جوز أن يسقط عقابها بالتوبة وقد علمنا أن ...
يدل على فساد هذا القول ومنها أن العفو عن العقاب يجري مجرى دفع الضرر عن الغير
الإنسان دفع الضرر عن الغير إذا عري عن سائر وجوه القبح يحسن كما يحسن إيصال النفع إليه
إذا عري عن سائر وجوه القبح ... دفع الضرر عن النفس ...
لحسن إيصال المنافع إليه فإذا ... في العقاب لا ... الفعل
... كذلك الشرع أن لا يخلف
من حيث لو وقع على وجه الخلف ...

الحكم فان قيل [illegible] وجوه القبح فان المكلف متى جوز العفو كان مغرا
بالقبح قلنا قد قلنا انه انما يكون مغرا متى قطع على ذلك فاما مع التجويز فان الخوف
باقي. وبعد فان العفو يكون في دار الاخرة ولا تكليف ثم فلا يتصور الاغرا والحال
هذه. ومنها ان العقاب لو حسن من الله تعالى لكان لابد من وجه لاجله يحسن وذلك الوجه لا
بد ان يكون له تعلق بالتكليف لانه لا يجب على الله تعالى واجب بنا على ما بيناه في فصل اللطف
والذي يجب لاجل التكليف اما ان يكون تمكينا او لطفا والعقاب ليس بتمكين ولا لطف لانه
يفعل في حال زوال التكليف. فان قيل ان العلم به يكون لطفا. قلنا ان المكلف لا
يقطع على انه يعاقب لا محالة بل يسوف نفسه التوبة فبطل ما اورده. الفصل الثاني
وهو انه اذا ثبت استحقاق المكلفين للثواب والعقاب اما وجب ان يقطع من
جهة العقل على انه لا يصح توفيره على مستحقه الا بعد انقطاع التكليف عنه. والدليل
على ذلك انه قد ثبت ان الثواب واجب على الله تعالى بما قدمنا ولا يصح ايصاله مع بقاء
التكليف فمستحقه يجب ان ينقطع التكليف عنه ليصح ايصاله اليه لان ما لا يتم الواجب
الا به يكون واجبا كوجوبه. وانما قلنا انه لا يصح ايصال الثواب الى مستحقه مع
بقا التكليف فالذي يدل عليه انه قد ثبت ان الثواب يجب ان يكون خالصا من الشوائب
والمنغصات والمكلف انما يكلفه لا ينفك من الالام والغموم والمشاق وهذه حالة
منافية لحالة الثواب فاستحال اجتماع الثواب والتكليف ووجب ان يقطع الله سبحانه التكليف عن
المكلفين ليتوفر عليهم ما يستحقونه من ثواب وغيره وليس في العقل دلالة على انه
يجب التكليف بالاماتة وبالافنا وبالاغنا بالحسن عن القبح او بالالجا بل العقل يجوز قطع التكليف
بكل واحد من هذه الامور وغير موجب للقطع على واحد منها على التعيين فهذه طريقة القول
في جنبة الوعد والوعيد العقلية ❊ واما الجنبة السمعية
من الوعد والوعيد فهي الكلام في تفصيل ما توعد المكلفون مما يستحقونه
من المدح والثواب وما يلحق المدح اسما المدح كقولنا مومن ومسلم وبر وتقي وتفصيل ما
توعدوا به مما يستحقونه من الذم والعقاب ويدخل في اسما الذم قولنا كافر وفاسق
وفاجر ومنتهك وملعون ومنافق الى غير ذلك وانه يفعل بهم ما يستحقونه من
العقاب لا محالة على الحد الذي استحقوه وانه لا شفيع لهم في الخلاص من ذلك شفاعة شفيع
والكلام من هذه الجنبة يقع في موضعين احدهما في حقيقة الوعد والوعيد والثاني
فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. اما الوعد فهو خبر عن ايصال النفع الى الغير في المستقبل
من جهة المخبر الى المخبر فقولنا خبر جنس الحد وان ما ليس بخبر لا يكون وعدا وقولنا ايصال
نفع احترازا مما لا نفع فيه فانه لا يكون وعدا سوا كان ضررا ام لا. وقولنا في المستقبل

وسوا نفع في الحال ادى الى الاتي لا يكون وعدا وقولنا من جهة المخبر الى المخبر احتراس من
العرض [illegible] ان اخبر بوصول الله تعالى [illegible] وعده وانما يقول يسره ولا فرق بين اهل اللغة بين
[illegible] غيره وان اخبر [illegible] الذي ساوله الخبر حسنا او قبيحا فاما اخبر غيره بانه [illegible] ما تملكه تعالى وتوعده
[illegible] كان هذا النفع قبيحا فاما الوعد الذي يكون من جهة الله سبحانه فانه لا يتناول الا ما كان حسنا
[illegible] انه تعالى لا يفعل القبيح وكذلك فلا فرق بين ان يكون النفع مستحقا او غيره لهذا تعالى ان
يتفضل وعد اهل الجنة بالثواب والتفضل وذلك كما قال تعالى [illegible] وعد [illegible] تعالى بعباده كما قال
[illegible] وعده بالاجابة واما الوعيد فانه خبر بوصول ضرر يحصل في المستقبل من جهة المخبر
[illegible] الاحتراز في هذا الحد على نحو ما مضى في حد الوعد الا ان قولنا المخبر احترازا عن الخبر بوصول
ضرر من غير كالقصد والجائحة فان [illegible] لو اخبر [illegible] بانه تقصده [illegible] تعالى [illegible] بوعده
[illegible] هو اعظم مس وقولنا الذي [illegible] من النفع [illegible] كما كان هذا الضرر
[illegible] الى [illegible] احترازا من [illegible] فان من اخبر غيره [illegible] بوصول [illegible] عما في
[illegible] من ان يكون الضرر [illegible]
[illegible] ولا فرق [illegible] ابدا [illegible] ولا [illegible] بين اهل اللغة
[illegible] بوعد العصاة بالعقاب
[illegible] ولا [illegible] لهم [illegible] توعد الله العصاة بالعقاب والله اعلم
فالاول قبيح والثاني حسن واما الموضع الثاني فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب
يلزم المكلف ان يعلم ان المكلفين لا بد ان ينقطع التكليف عنهم بالموت والفنا وانه لا بد من اعادتهم
[illegible] ان [illegible] دائمين كما ورد
[illegible] والجزا وانه لابد ان يحشروا [illegible] والعقر في ثواب وعقاب
الرسول محمد صلى الله عليه واله والكلام في هذه الجملة يقع في مواضع احدها انه لابد من اعادتهم
انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت والفنا وثانيها انه لابد من اعادتهم للحساب والجزا وثالثها انه لابد
ان يحشروا [illegible] فريق في الجنة وفريق في السعير في ثواب وعقاب دائمين واما الموضع الاول
فالكلام فيه يقع في موضعين احدهما انه لابد من انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت والثاني انه لابد من
افنائهم [illegible] اما الموضع الاول فذلك ظاهر [illegible] فاما ما عدا ذلك فالذي يدل على
الموت [illegible] لا محالة اجماع المسلمين على ذلك [illegible] ان اجماعهم حجة وذلك على ذلك قوله تعالى
[illegible] ولا [illegible] الموت
[illegible] واما قوله [illegible] والبهم [illegible] على غير ذلك
من علامات [illegible] على [illegible] والكلام [illegible] مواضع احدها في
[illegible] الذي [illegible] اما الموضع [illegible]
[illegible] عن [illegible] الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
[illegible] والاجماع [illegible] الكتاب

ما خاطبناهم اغر قولنا ادخلوا نارا او النار لا لغيب من غير مهله وادخال النار لا وحده لا التعذيب
ويدل عليه قول الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب ويدل عليه قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
الاماته والاحياء مرتين لا يتحد المومنين اما التعذيب في القبر او بشارة بالثواب فان قيل ان احدهما ليس
المذكورين والاماتة هي حلها من بطنه هو ثواب قلنا ان الاماتة في الجمعة هي لزوال الحياة ونوع
اللسه التي يحتاج هي مع الوجود الحيا وكما لا تتصور في النطفه التي لم يكن حية اصلا وبعد قول الله
الله تعالى الاماته مرتين وعلى الوجه الذي ذكروه لقضى ان يكون ذلك ثلاث مرات فبطل ما اوردوه فان قيل
انا فان امتنا اثنتين يقتضي تكرار احيان اثنتين والاماته الا ذكر اثنين فلما السرخ ذكر الله تعالى لما
هذا ولا يمتنع ان يكونوا ذكروا الحياة التي هم فيها لانهم مطلوبون فيها ولم يذكروا الحياة الاولى
لكونها معلومه من قبل ذكر واما بعد الموت لا بد العذاب انما وقع بهم بعده واما السنة فما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وما روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان احدهما لا يستتر من البول والاخر كان لا يستبرئ
من البول وقوله وما يعذبان من كبير يحمل على ان المراد به انهما يعذبان لشيء هين عندهم وان كان كبيرا عند الله
تعالى ان الصغائر لا يجوز التعذيب عليها الا عقاب صاحبها فحظ وحسنات ليس من الثواب
قلت ان عذاب القبر لا بد منه والحق لا بد ان يمنع من ذلك بان يقول انه قد جرى على الناس العيان
في الغرق بالنار واكل السباع وكيلا انما سمياه بذلك لما كان الغالب من احوال الناس الغمران
ويجوز ان يعذب الله تعالى من لم يعذب من ذكروه لاجل ما تقدم من الادله واما الموضع الثاني في كيفيته فهو
فاعلم ان الله تعالى اذا اراد تعذيبهم فلا بد من ان يحييهم خلافا لما يروي عن الحشويه من انه يعذب ويموت
لان العذاب من قبل الالام ولا يصح ادراكها الا بعد الحيوه وكما لا بد من الاحيا اليعذب العذاب فلا
من ان يكمل الله تعالى عقولهم ليعرفوا العذاب انما هو الا عقاب المعذب انه مطلوب فلهذا التعي
فلما ان اهل الملك لا بد من ان يكونوا عقلا وهذا هو الذي يعلم من جهة العقل فاما ان الله تعالى يبعث الله ملكين
نكيرا لاحدهما منكر والاخر نكير فيسالانه لم تعرفا به او لنشرانه فان ذلك مما لا يهتدى اليه من جهة
العقل واما الطريق اليه السمع فان قد ورد الاثار بشيء من ذلك وجب السمع به ان صح عن النبي صلى الله عليه وسلم
واما الموضع الثالث في الوقت الذي يقع فيه التعذيب وتحصيله فهلا طريق الى اثباته
من جهة العقل ومن الجائز ان يكون بين النفختين على ما حكاه تعالى ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون فاذا الفتح
في الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقد قيل ان البرزخ في اللغة هو ما بين الحالين الحاجز
ولا معنى له ها هنا الا العذاب واما الموضع الرابع في فائدة عذاب القبر فكونه مصلحة للمكلفين
فانهم متى علموا ان ذلك يعدون على العصيان واحلوا بالواجبات عذبوا في القبر لم يعدكم
كان ذلك صارفا لهم عن القبائح وداعيا الى فعل الواجبات واداكانت

٢٥٠

الى ان قال عن ان القبر لم يمنع ان يرسه الله تعالى ليبدا الغرض فان قيل لو كان عذاب القبر صحيحا
لوجب ان يسمع الذي يسمى في صور ونحو علمنا حالا وذكره لنا اسحور ان يعدت والاوقات الى
ان يسمع الذي يسمى يسمون عادتين رفع صوته لان لا يقع الا الحال بعلم ذلك من حاله
احدها يسمعه حاجة واحدا اوجز انها ان يكون مسموعا من رفع صوته لم لا يقع الا الحالين ثم ذلك من حالهم
ومنا هذا الجواب وانما المراد اذا قالوا لو كان عذاب القبر صحيحا لوجب اذا ليس اللين ان يرى على
الكل في ومنا هذا الجواب انما المراد ان يلي علم الله تعالى انه ليس فانه لا يعذبه فلا ان يليس
علما وقد علما احاله لكن لا نقول لهم ان من علم الله تعالى انه ليس فانه لا يعذبه فلان يلبس
مع الى الخلف فيما دعينا الله تعالى من الله لا بد من انقطاع التكليف عن المكلفين بالموت واما انه لا بد من انقطاع
التكليف عنهم فهل كان اذا ردنا نتكلم في مواضع احدها ان الجواهر والاجسام تعدم وتعود وتاسيها
الكلام في تعادها وبالثاني الكلام في كيفية الفنا اما الموضع الاول فهو ان الجواهر والاجسام تعدم
يجدها موجودا ها والخلاف في ذلك مع من الملاحدة فانه يزعم ان العالم قديم قديما في الازمان ابدا
ما اخرها والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ما ذهب الله اما ان من كتاب الله تعالى منها قوله
كل شيء هالك الا وجهه والمراد بالهلاك ها هنا الفنا والعدم اذ لا يجوز ان يراد به الموت لان الموت يستحيل
على الجماد وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام في جميع ما سماه سواه تعالى ان يدل
على ان امر والجمادات وقوله تعالى كل من عليها فان والاية وان كانت تقتضي
العدم الذي يستمل جميع المحدثات ومنها قوله تعالى كل من عليها فان والاية وان كانت تقتضي
فنا العقلا خاصا لان لفظه من موضوعة للعقلا غير انه فيما يعم الاجسام فالجميع على ما
اثبته ثم ان فيما الله تعالى ومنها قوله تعالى هو الاول والاخر فمدح سبحانه بانه باق ولا احد
الا انه يصح كونه اولا الا ان يكون موجودا قبل كل شيء وكذلك لا يصح كونه اخرا الا ان يكون
موجودا بعد فناء كل شيء وعقيب دوام الاخرة وما فيهما من الجنة والنار وعلم ذلك بين
الى ما هل الدعاء وعلى التصرف وقد لا بد من فان قبل من الدنيا والاخرة يستحيل كونه اخرا الى الحال
والا بطل استخراجه بذلك ولم يكن فيه فائدة فقلنا الموضع الاول وهو ان الجواهر والاجسام تعدم وتعدم
واما الموضع الثاني وهو الكلام في المعنى به تعدم بان الجواهر والاجسام ليس بمعنى
تعادها بنفسه على مجرد الوجود وهو من قبيل ما لا يبقى والكلام من هذه الجملة يقع في اربعة مواضع
احدها ان الجواهر والاجسام الا لتبقى الا بمعنى وثانيها ان ذلك المعنى تعادها بنفسه على مجرد
الوجود وهو من قبيل ما التها الكلام في كيفية مضادته لها وانه تعادها على مجرد الوجود
والرابع الكلام في احكامه وانه من قبيل ما لا يبقى اما الموضع الاول وهو ان الجواهر والاجسام
لا تبقى الا بمعنى فالذي يدل عليه انها باقية والباقي لا يبقى الا بمعنى اما انها باقية فالمخالف
لنا في بقائها لا يخلو اما ان يقول انها تعدم ويوجد غيرها او يقول انها تطريقه التعرف وعود ما كان
من الهوا والسود ما كان من النار التمام حركة في كل وقت ونكرر عنده هذه الاجسام

معرفة الاستدلال ويسمون ذلك من جعل بعده فيما جاري دابه مميزه في كل وقت عن ما كان [illegible]
كما روي عن بعض من قال واما من يقول ان الاوان يكون واحدة والحدوث يتجدد عليها في كل حال [illegible]
على احدها والاول مبطل لا بقا ومن القول [illegible] اولي ما يصرف اليه قول النظام انه لا يجدد وجود
للاجسام في كل حال. اما القول الاول واما بعلم ضرورة خلافه لا يا [illegible] القول ان الاجسام الى
الشاهد [illegible] الى كان بالامس ونعلم بهذا القول يودي الى ان لا يكون لاحد بما جري في
كان بالامس في ذلك ان يكون الحاصل في الجسم في اول احوال وجوده من فعل الله تعالى [illegible]
يعدم في كل حال ويوجد في الثاني مثله او كان وجوده في الاول يجدد له في الثاني مثله او كان وجوده [illegible]
ثم يعدم له في الثاني وجود احر وحصل في العين الحاصل فيه ان يكون من فعل الله تعالى اذا كان الحدوث
يجدد على الجسم في كل حال لا يجدد في كل حال حسب ما عين الاول وهذا الدليل يحصر بطلان القول الاول
والقول الثالث والذي يبطل به القول الثلاثة ان ما ذكروه يودي الى ان لا يصح من احد منا الفعل اصلا
وذلك لانه لابد من تقدم القدرة على مقدورها ليصح بها الفعل فاذا كان في الثاني من وجود القدرة
قد عدم المحل [illegible] فكيف يصح بها الفعل والحال ولا فرق في المحل الذي يعدم من
ان يعدم ويحدث سواه او يجدد وجوده في كل حال وكذلك الذي يجدد وجوده حال ان يجب
زوال القدرة عنه من زوال الوجود اذا كان الوجود هو المصحح لها يصحح وجود القدرة
من الحياة وبعد فلو كان الله تعالى يحدث الاجسام حالا بعد حال لاوجب اذا وضع
احدنا يده على [illegible] ثم ارسلت تلك الحجارة من تحت يده ان يهوي يده على طريقه واحد لو
كان [illegible] في جهة العلو ومن جهة السفل بان يحدثها الله تعالى في تلك الجهة الا ان
وقد علمنا انه [illegible] ولهذا لو اذا وجد من احدنا [illegible]
[illegible] عدم الفاعل او عجزه فاذا كان الثالث باطلا فالجسم لا يخلو [illegible]
المحل بقا الحال مع عدم المحل وليس لاحد ان يقول ان الثالث [illegible] وانما الله تعالى يحدث
حالا بعد حال لكان يصح ان يوجده الله لان ذلك يودي الى [illegible] عدم المحل مرة [illegible]
بان لا يجدده الله تعالى وقد علمنا [illegible] ابطال قول النظام انه لو كان الوجود
يجدد على الجسم حالا بعد حال لكان يصح ان يوجده الله تعالى في الوقت الثاني من وجوده
ببغداد بالبصرة من غير قطع ما بينهما وقد علمنا خلاف ذلك ومن الاشغال علينا [illegible]
جوهرا وجوده في البصرة في الوقت الثالث بان يعدمه الله تعالى [illegible] حالا وحالا
لعدم [illegible] في الثالث بعد [illegible] على [illegible] الاول الذي الزمناه جواب
يكون موجودا لانه يرد عليه عدم [illegible] من بغداد الى البصرة من غير قطع ما بينهما

[illegible] اهل الدلالة على انه لا يصح وجوده في الوقت الثاني ببغداد والبصرة في
[illegible] الثاني حتى [illegible] النظام لكن [illegible] على قوله بالطفرة ولا [illegible] المقالة [illegible]
[illegible] لجوهر ما ان كل [illegible] في المكان الثاني او ما بينه وما يحاذيه [illegible]
[illegible] قطع المكان [illegible] وقد علمنا [illegible] او في الجهات دلالة على بطلان هذه المقالة فصح بهذه
[illegible] واما ان الباقي لا يبقى الا بمعنى فالذي يدل عليه انه لا يخلو اما ان
يبقى لامر او لا لامر والثاني باطل لان [illegible] حكم الباقيات ان [illegible] استمرار الوجود [illegible]
[illegible] وجود [illegible] استمرار [illegible] الباقي الوجود وان لا يجوز
[illegible] لا يحصل [illegible] وجود [illegible] الاستماع [illegible]
[illegible] ان الجواهر [illegible] الوجود لا يصح وجود [illegible] العدم [illegible]
اذا وجد [illegible] الوقت [illegible] الى الثاني والثالث [illegible]
[illegible] فاذا كان الجوهر [illegible] وكان الله تعالى يحصل بالقدرة
[illegible] على ايجاده في [illegible] الحال وكان
[illegible] الجسم في الحدوث [illegible]
[illegible] من العدم [illegible] الجوهر [illegible] ان لا يبقى [illegible]
[illegible] لا يبقى الا لامر واذا [illegible] لا يخلو اما
ان يرجع الى الفاعل او الى [illegible] لا من يرجع الى الفاعل لان الباقي لا يحتاج [illegible]
[illegible] يرجع الى [illegible] وقد علمنا [illegible]
[illegible] على ان الجوهر [illegible]
[illegible] الله تعالى يجدد له الوجود حالا بحال [illegible] على [illegible]
[illegible] لا يجدد له الوجود لان الباقي لا يحتاج [illegible] الى الجسم الفعل
[illegible] ابو القسم البلخي الى ان الجوهر يبقى [illegible] بقاء وهذا
[illegible] احدهما ان [illegible] الجوهر
[illegible] على ان الجواهر [illegible]
لا يحتاج الى معنى هو البقاء [illegible] العالم [illegible] عدم الجواهر

ان لا يوجد اسا الذي يدل على ان الجوهر غير محتاج الى معنى به يوجد بقا فالذي يدل عليه
ان ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون حادثا واما باقيا فان كان باقيا فسد بقائه الاحتياج في الوجه الذي لا جله
احتاج الى البقا وهو استمرار الوجود [illegible] محتاج الى معنى به يبقى وكذلك [illegible] الى التسلسل
الى ما لا نهاية له وهو محال [illegible] المعاجزة [illegible] وجود الجواهر و
كل حال يحدد ما به يتجدد وجودها وهو رجوع الى قول النظام وقد تقدم بطلانه [illegible]
واما الطريق الثانية وهي ان البقا لو كان معنى لم يجز ان يعلو اسم الجوهر عن [illegible]
فالذي يدل على هذا انه لو علق عدم الجواهر [illegible] ان يعدم اذا [illegible] الحد [illegible]
الذي [illegible] هو ما [illegible] الوجود [illegible]
لا [illegible] ان لا يعقل [illegible] هو [illegible] عليه [illegible] عليه [illegible]
[illegible] الجوهر [illegible] فان قيل [illegible] ان يكون الذي لا جله [illegible]
هو عدم الكون الذي يحتاج الجوهر [illegible] قلنا ان الجوهر لا يحتاج في وجوده الى الكون
والالوان [illegible] كل واحد من [illegible] الى [illegible] وان [illegible] في وجوده
لحاجة [illegible] ولم [illegible] وجوده عن كونه [illegible] فهلا جوزتم ان يعدم هذا
الكون [illegible] وجوده [illegible] الجوهر [illegible] اذا كان وجوده لا [illegible] كما
حكى عن ابي احمد [illegible] ان الكون في نوعه وجنسه [illegible] الفاعل
وجميعه [illegible] الكون [illegible] انه [illegible] بعضها العقور [illegible]
[illegible] في جواز [illegible] عليه [illegible] ان لا [illegible] هذا الكون عن الجوهر الا [illegible]
وجواز [illegible] عليه [illegible] الجوهر [illegible] فهلا [illegible]
واحد [illegible] ما [illegible] فهلا [illegible]
هذا [illegible] فقلنا [illegible] الا [illegible] كذا [illegible]
والشيء [illegible] على الاعيان [illegible]
[illegible] في [illegible] الى [illegible] واذا [illegible] الامر [illegible]
اما ان يكون [illegible] وهو الفاعل [illegible]
[illegible] وهو المعنى لا يجوز ان يكون عدم الجواهر بالفاعل لان [illegible] وهذا اما ان يقول [illegible]
[illegible] كما يقوله ابو الحسين [illegible] قال [illegible]
[illegible] كما يقوله ابو الهذيل فانه يقول ان الجوهر [illegible] له الله [illegible]

٢٥٢

[illegible] اذا قال [illegible] اما ما يقوله ابو الحسين الخالدي [illegible] على بطلانه ان الفاعل
لا يعدم [illegible] لا يحل [illegible] على [illegible] على [illegible]
[illegible] بالفاعل [illegible] على الاعدام [illegible] على [illegible]
[illegible] على [illegible] على [illegible] بالفاعل الاعدام [illegible]
[illegible] الاعدام [illegible] الى [illegible]
[illegible] في المحل [illegible]
[illegible] في [illegible] في [illegible] على [illegible]
[illegible] من الباقي الذي لا [illegible]
[illegible] الاسود [illegible] في [illegible]
[illegible] عليه [illegible]
الواحد [illegible] ولا [illegible] المعنى الباقي [illegible]
[illegible] انه لا يوجد [illegible] الا والباقي [illegible] على [illegible]
[illegible]
[illegible] واما الذي يدل على بطلان قول ابي الهذيل فهو ان القول
[illegible] الفاعل [illegible] العالم [illegible]
[illegible] اذا وجد [illegible] على [illegible]
[illegible] الجواهر والاجسام لا [illegible] المعنى واما الموضع
الثاني وهو ان ذلك المعنى [illegible] الجواهر والاجسام فالذي يدل عليه [illegible]
[illegible] في [illegible] ان ما [illegible] بواسطة
[illegible] بواسطة [illegible] بواسطة [illegible] مجرى [illegible]
[illegible] الباقي [illegible] وجوده [illegible]
[illegible] لا يوجد [illegible] بواسطة [illegible]
[illegible] لا بواسطة [illegible] على [illegible]

لا بد من ما يحتاج الشيء في وجوده واما انه لا يجوز ان يكون جارياً مجرى الفصل لها فان الجاري
مجرى الفصل انما … هو الذي يحتاج الباقي اليه في وجوده وقد بينا ان الجواهر لا تحتاج
عن محلها في وجودها بعد حدوثها بالفاعل الذي ليس بسواد وانما هي باقية بالفعل ولا يجوز ان
تقال بعدمها وابقائها لا من نظر … يحتاج اليه في وجودها نفسه لا بواسطة العرض الا
مع استمرار الوجود بها ولم يخرج عنها لفقد المحل وذلك هو العرض يبعد الجواهر وهو ما

واما الموضع الثالث وهو الكلام في كيفية مضادتها فهو ان الفنا يضاد الجواهر والاجسام
على مجرد الوجود وذلك لانه لو لم يضادها على مجرد الوجود لضادها على الحدوث او على الجهة او
على المحل ولا يجوز ان يضادها على بعض من ذلك اما انه لو لم يضادها على مجرد الوجود لضادها
على بعض هذه الامور فلان هذه الامور … في ذلك صحيحة … لان البقاء
لا يخرج اما ان يضاد على الحدوث او لا على الحدوث فان لم يضادها على الحدوث فهو المضاد على
مجرد الوجود وان يضادها على الحدوث فلا يخلو اما ان يضادها على الحالة الحاصلة اولا
لا على الحالة لا على الوجود فقط وان لم يضادها على الحالة فانه ضده فيها المضادات على
المحل وان يضاد لا على الحالة ولا يخلو اما ان يكونا … فان كان
دائما … مضادها على المحل وان كان العرض ذات واحدة فيضادها على الحالة واما
انه لا يجوز ان يضادها على بعض من ذلك والذي يدل عليه ان كل شيء يضاد اعلى غيرها فلا … على
… من يعلو … لما يغيرها وذلك … ها هنا
ان يضاد اعلى الغير … ان الاجسام مستقلة في الوجود بانفسها وغير
محتاجة الى محل ولكن يضادها الفنا على المحل وكذلك ليست … للعرض … ولا يحتاج
فيكون يضادها الفنا على الحي وعلى الحلول … المضادات على … ان … الحال
والاجسام واذا … انه لا اتضاد ان على الغير وانما الاتضادان … على الوجود …
ان يكون يضادها على مجرد الوجود لانه لا وجه … سوى ذلك فان قيل …
اجسام الشيء فيما ذكرتموه … سوى ذلك غير معقول …
وابو الحسين البردعي … الجواهر … وقال … والشيء
ان الفنا يحل الجواهر على … قلنا … اقسام المضادة … لعلمنا

٢٥٢

… ما عدا … ذكره … اما قول … ابي … والحسين
… فظاهر البطلان لان الشيء لا يجوز ان يحل في … لا … اجتماع …
… وجوده … وجودها … عدمها … بطل … فيها
… وجوده … فساده واما قول … الاحسد …
… يضادها على الجهة … لانه لو ضادها على الجهة لكان جوهراً
لا يجوز ان يكون جوهراً … لانه لو ضادها على الجهة لكان جوهراً …
ان يتعلق الجهة … واذا كان …
جوهراً … ان يكون … جوهراً
… انه لو ضادها على الجهة لكان جوهراً واما انه لا يجوز ان يكون جوهراً فلانه لو
كان جوهراً لكان مثلاً للجواهر ولم يكن ضداً لها …
… الفنا … الجواهر على مجرد الوجود … وجوده … عدم الجواهر
… لم يكن بالنفي لبعض الجواهر اولى من البعض لعدم … اختصاص
… ان ينفي الجميع … الجزء الواحد من السواد … على المحل
… اكثره … ان ينفي الكل لانه … على … وجوده
… في المحل الواحد وان … واحد … لو كان في محل
… المحل واحد ولكن … على … من الطعم … السواد …
… من … والطعم لاجل … في الجنس … واذا كان … اجسام
كلها … موجوداً على حد … جودها … ان ينفي الجميع … لانه لا
يختص … دون البعض وهذا هو الكلام في احكام الفنا … كيفية مضادته لها
واما الموضع الرابع وهو الكلام في احكام الفنا فاعلم انه من الحوادث التي يحل
عليها الفنا … عدمها … الذي … وجودها لانه لو كان باقياً لكان
لا ينفي الا … علته وهو الجوهر ولا يجوز ان … الى ان يطرى عليه …
انا … لكان لا ينفي الا … عليه وهو الجوهر … لكان لا ينفي
الا … لما … لا ينفي … وما جرى … والذي … ما … ـه

لانه لا يحتاج في وجوده الى امر سوى فاعله فعلى انه لا ينتفي الا بضد يطرى عليه والفاعل لا يقدر
الا على الجوهر فلانه لا مثل له سوى الجوهر بل سببه ويوضحه انه لو كان للفناء ضد سوى الجوهر
لوجب ان لا يكون ضدا للجوهر لانه متى كان ضد الجوهر وجب ان يكون مثلا للفناء لانه متى
قد شاركه في الحكم الخاص عن صفة ذاته وهي حجة انتفاء الجوهر به ومتى كان مثلا للفناء كان
ضدا مثله فوجب ان لا يكون مثلا للجوهر لان مثل الجوهر جوهر ومتى كان مثلا للجوهر
عن صدمه صح اجتماعهما فلو قدر اجتماعهما وطرو الفناء عليهما لم يخل الفناء اما ان ينفيهما جميعا
او لا ينفيهما جميعا او ينفي احدهما واحدهما دون الآخر محال باطل لانه لا ينفيهما لا يفارق الجميع
على هذا القول ويحال ان يطرا الطارئ على امرين ضدين ثم لا ينفيهما ويحال ان ينفيهما جميعا لان الشيء الواحد
لا يجوز ان ينفي الشيئين المختلفين الغير المتضادين لانا نعلمه من ان السواد نطرا على المحل وفيه السائر والطعم
فينفي السائر دون الطعم لما كانا مختلفين غير ضدين ولو كانا مثلين لنفاهما جميعا ولو
كانا مختلفين ضدا ضربا لنفاهما لما نعلمه ان السواد لو طرا على محل وفيه بياض وحمرة لو وجدنا
اجتماعهما لوجب ان ينفيهما جميعا والوجه في ان الشيء الواحد لا ينفي الشيئين المختلفين الغير
متضادين هو انه لو نفاهما مختلفين غير متضادين لكان كل واحد من الضدين قد انتفى الى ان لا ما
انتفى الى صاحبه وذلك لا يجوز لما قد بيناه وانما قلنا ذلك لان الفناء لا يضاد الا الجوهر
والفناء الثاني فقد صار يفتقر في وجوده الى [illegible] الفناء الثاني والجوهر لا يفتقر الى
ذلك ولهذا النفي وجوده معه وكذلك الفناء مفتقر الى ينفي الجوهر والفناء الثاني لا يفتقر الى
ذلك ويحال ان ينفي احدهما دون الآخر لانه لا مخصص واذا ابطل هذه الاقسام
ثبت انه لا ضد للفناء سوى الجوهر ثبت انه لو كان له ضد لكان لا ينفي الا بضد يطرى
عليه وهو الجوهر واما انه لا يجوز ان ينفي ان يطرى عليه الجوهر فلانه لو نفي الى ان
يطرى عليه الجوهر لكان يبطل معنى قوله تعالى هو الاول والآخر اذ لم يصح كونه
آخرا بعد فناء الدنيا من حيث قد شاركه في الوجود ذلك الفناء بعد الفناء الذي هو الجوهر
ولكان يبطل فيجب عنه [illegible] في الوقت الثاني من وجوده حتى يصح كونه تعالى في الحال الثانية
من عدم الجواهر فقد صار الذي دللنا على ثبوت الفناء هو بعينه يدل على انه مما لا يبقى لانه
دللنا على انه لا ما يبقيه ومن جملة احكام الفناء انه مما يختص القديم تعالى بالقدرة عليه ولا
يصح فعله الا ابتداء او كسب لمن احتجنا الى كان فاكرا على الفناء لقدر على الجوهر لكن

هذا هو حكم كل مدرك وقد ثبت لاجله ويعد فكان يلزم لو قدرنا على الفناء ان
لو اراد احد اهلاك نفسه ان لا يفتقر الى الحيل لان الفناء يقدر عليه وقد علمنا خلاف ذلك
واما الموضع الثالث وهو الكلام في ابانة الفائدة في ان ما يقل ان الفائدة في قطع التكليف
بالفناء ترجع الى مصلحة المكلف حال تكليفه فان المكلف متى علم انه لا بد ان يفنى
ثم يعاد الى ما يستحقه من الثواب كان مع هذا ابعد من الاخلال او اقرب الى الاتيان
بالواجب الذي يستحقه من الثواب لوجوبه والى ترك القبيح لقبحه بخلاف ما لو
تصور وصوله الى الثواب ان اطاع ووقوعه في العقاب ان عصى من انقطاع التكليف
عنه بالموت والفناء فانه انما يفعل الواجب والحسن هذه طمعا في نفع الثواب لا لوجوبه
ويترك القبيح حذرا من ضرر العقاب لا لقبحه ومتى كان كذلك لم يستحق بفعل
الواجب وترك القبيح ثوابا لانه انما يستحق الثواب متى فعل الواجب لوجوبه وترك
القبيح لقبحه وهذه الفائدة في الفناء انما تستفاد في الابانة فلا يكون لاجزاء بعد اهلاك قطع الله
التكليف عن المكلف بالابانة دون الافناء وبعد ان المعنى الواحد من الموت لا يعم
جميع المكلفين بل يحتاج كل واحد منهم الى معنى متجدد والفناء تكفي منه الجزء
الواحد فهذه الفائدة انما تحصل بالفناء او ان يكتما يقول ان الله تعالى يقطع
التكليف عن المكلفين في الدنيا بالابانة حالا بعد حال ما دام هناك مكلف بعد
فاذا كان آخر من تولى المكلفين وكون لا [illegible] في موته جلس الا ان يفنيه الله تعالى
لم [illegible] فالجميع هذا هو اختيار قاضي القضاة وهو الصحيح وقد حكي عن
ابي هاشم انه كان يرى ان المكلف اجرا يقطع بالموت ثم يرد الفناء بعد وهذه
الابانة على هذا الحد كان يرى ليس بها وجه حسن لاجله والاقرب ان يكون قطع التكليف
في هذه الحال الفناء لجواز انما ما ذكره ابو هاشم من ان التكليف اجرا ينقطع بالموت اذا
لم يغير [illegible] لئلا يكون الما ولا معرفة فاذا كان كذلك لم يسع ما ذكره على هذا
الوجه وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في الموضع الاول وهو انه لا بد ان ينقطع التكليف
عن المكلفين بالموت والفناء واما الموضع الثاني وهو انه لا بد من ان يقطع التكليف
اعادتهم للحساب والجزاء فالكلام منه يقع في موضعين احدهما الكلام في الاعادة

والثاني فيه ابتداء على من الحياة وما يجري مجراه اما نراول حقيقة الاعادة
هي الحال التي في الكلام مستوعب في اربعة مواضع احدها الكلام في حقيقة الاعادة وثانيها
الكلام في ما يصح اعادته وما لا يصح وثالثها الكلام فيمن يجب اعادته ومن لا يجب اعادته
ورابعها الكلام فيما يجب اعادته ممن يجب اعادته اما الاول فحقيقة الاعادة هي
الايجاد الثاني بعد عدمه الفرع ولم يستعمله بوضع اهل اللغة فانهم يقولون فيما
رد الى حالة كان عليها اولا بر فاربها انه معاد قال الله تعالى ولو ردوا لعادوا اي
رجعوا الى الحالة التي كانوا عليها اولا من ارتكاب القبائح واما الموضع الثاني فاعلم ان
الذي يصح اعادته هو الجسم بشروط ثلاثة احدها ان يكون باقيا وثانيها ان لا يكون
من مقدورات القدر وثالثها مبتدا غير مسبب واما شرطها ان يكون باقيا لان ما لا يبقى
يختص وجوده بوقت فلا يصح وجوده قبله ولا بعده اذ لو صح وجوده في وقت لكن
تقبل الاوقات وذلك يؤدي الى قلب جنسه وخروجه عما هو عليه في ذاته والقول باعادته
الى صحة وجوده في وقت وذلك محال فاما اذا قلنا يصح وجوده وقت على سبيل الانقطاع
لا على سبيل التوالي لانه اذا كان في صفة لصح وجوده في وقت ولا فرق في ذلك بين التوالي
والانقطاع لان الصفة لا تختلف فيهما ولا تماثلهما فكيف صار الوجود في الاول ما يقتضي
استمرار الباقي وحصول مماثله وتجدده تصح الوجود على هذه الذات في الوقت
الثاني بان يوجد فيه ابتداء على وجه الاعادة بان يعدم وجوده على الوقت الذي وجد
فيه حتى يصير الباقي بالانقطاع هذا الفحر والقول بجواز الاعادة لما لا يبقى محكي عن
الاشعري واما الشرط الثاني ان لا يكون من مقدورات القادر بقدرة فلان مقدور
القدر ان كان مما لا يبقى فقد لحق بالاول ولا يصح اعادته وان كان مما يبقى فهو ان
الجسم في وجوده يوقف بعينه جنس في حدوثه من القادر بالقدرة بوقت فلا يصح
وجوده قبله ولا بعده اذ لو صح تقدم وجوده بقدرة القدرة للتقدم والتاخر لاحتوى الى بطلان ما قرواه
من حكمها فاما لا يقدر القدر والذي احدها الحل والجنس والوقت والوجه واحد لا يكاد
تدعي ان يصح منه بقدرة القدر الواحدة بعدم المقدورات التي يوجد بعدا وذلك كذلك
تؤدي الى ارتفاع التفاضل بين القادرين ولم يبطل الفعل ان يقص بعض الجبابرة
مقدور ابنه الحالة في المستعمل ولزم اذا ... زمانا طويلا وكف عن الفعل ان

يصح منه الحالة عند القيام ولكنا انما يؤدي الى ان يكون للضعيف القوي وتعجيل
مما كان ... ان مقدور القدرة لا يصح فيه التقديم والتاخير فلا يصح اعادته لان اعادته
يصح بتلك الحيلة من تاخر الوجود وبعد فقد ثبت ان القدرة في كونها مقدورا فلو جوزنا
اعادة مقدورها وقد ثبت انه لا يصح وجوده بغيرها ولا يصح ان يوجد من جهة فاعله
اخرى لما اذا تعلق به معاد الثاني ان يتعلق بسواه او يتعلق به معادا او بغيره ابدا
باطل ان يتعلق به في ذلك الوقت دون غيره لانه كان يلزم لو قدرنا بقاءه وبقاها الى ذلك
لا يكون لها متعلق اصلا لانه يستحيل تعلقها به لاجل انه موجود وليس لها متعلق سواه في
ذلك الوقت على هذا القول وذلك خروجها عما هي عليه في ذاتها وهو محال وباطل ان يتعلق به في ذلك الوقت
معادا او بغيره ابدا وذلك انها لا تتعلق الا بشيء من الجنس الواحد في الوقت الواحد على ما تقدم
فاما قيل انها تتعلق بالمعاد في ذلك الوقت بشرط ان يكون معدوما وتتعلق بالابتداء بشرط ان يكون
المقدور الذي قد وجد بها فانا غير معدوم قلنا ان هذا انما يستقيم اذا كانا ضدين ليصح
تعلق الشرط بهما او بحيث يصح الكلام في مثلين لا تنافي بينهما فلا يستقيم ما ذكره السائل على
ان ما ذكره يؤدي الى ان يكون تعلق القدرة لا بامر غير ذاتها وقد ثبت ان تعلقها بالمقدور
لما هي عليه في ذاتها فثبت بهذه الجملة ان مقدور القدرة لا يصح اعادته خلافا لابي القاسم
المجبرة واذا ثبت ان امتناع اعادته انما هو لاجل امر يرجع الى القدرة فيجب ان لا يستوي من
القادر على ان يعيد الباقي من افعاله اذا لم يكن مسببا وان كان من جنس مقدور
القدر خلافا لما يقوله الشيخ ابو علي لانه قادر بنفسه والمانع فيه غير حاصل واما الثالث فهو
ان لا يكون مسببا لانه متى كان مسببا فانه لا يصح اعادته الا بسببه واذا لم يصح اعادته
الا بسببه كان سببه اذا كان مما لا يبقى فقد ثبت انه لا يصح اعادته فلا يصح اعادة مسببه
وان كان مما يبقى كان من شانه ان يولد في كل وقت شيئا غير ما ولد اولا كان مثله في القدرة
وعلى هذا اشار في الاجسام الا ان الحاصل عنه في كل وقت من الحركات غير ما تقدم فلو
جوزنا اعادته بسببه لزم ان يوجد على وجه ابتداء او على وجه الاعادة الحركة الاولى
لا يجوز ان يقصر على المعاد دون المبتدا على مثل ما تقدم في القدرة وهذا يؤدي الى ان يعدا لا الى
ما لا نهاية له وذلك محال واما الموضع الثالث وهو الكلام فيمن يجب اعادته من

لا تجب اعادته فاعلم ان الذي تجب اعادته هو من كان له من الحيوانات ثواب او عوض
وذلك ان الذي لاجله تجب الاعادة هو توفير الحقوق التي تجب توفيرها
الثواب والعوض ... ووقف على مستحقه في دار الدنيا واما من يستحق العقاب وليس ذلك الا
فلا تجب اعادته لان الحق عليه لا له وليست المعاقبة عندنا تجب لكونها اصلح فتجب الاعادة
لاجلها بل الحسن من الله تعالى ان يعاقب وان يعفو على ما نعلم بيانه واذ ليس
المعاقبة تجب الاعادة لاجلها كما انه لما وجب الثواب وجبت الاعادة لاجله فيجب
الاعادة لاجلها بل يحسن من الله تعالى ان يعاقب وان يعفو على ما تقدم وكما انه لما وجب
الثواب وجبت الاعادة لاجله فيقع الاعادة من هذه سبيله على ورود السمع وقد
ورد بان الله تعالى يعاقب فوجب ان يقطع على انه لابد من اعادة من يستحق العقاب
لانه لا يتم الا بها واما اعادة سائر الحيوانات فلا دليل من جهة العقل على اعادة سوى ما
ذكرنا من توفير الحقوق والتي لا اعواض عليها واما السمع فقد ورد بذلك قال الله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى
ربهم يحشرون وقال تعالى واذا الوحوش حشرت ... الموضع الرابع
وهو الكلام فيما تجب اعادته ممن تجب اعادته فاعلم ان الذي يجب اعادته ممن يستحق
الثواب والعوض هو الاجزاء الاصلية التي يكون بها هو ما هو دون الزوائد والفواضل
كالسمن والالات التي يخرج بطلان حياته بانسلاخه على طريقة واحدة وذلك لانه
يجب ان يعرف بان المعاد ما يعرف في حال البقاء من كونه مطيعا او عاصيا مستحقا للمدح
والشكر وغير ذلك فاذا كنا نعلم ان هذا الشخص على غيره لا هو عليه ولا يؤثر في
ذلك سمنه وهزاله وزوال بعض اطرافه علمنا ان هنالك اجزاء هي اصول ان المعتبر بها
في الاعادة وهي كان على هذا الحد فهو الذي كان في الدنيا مطيعا او عاصيا
كما انه اذا اتى فهو الذي كان مطيعا او عاصيا فلو اعيد غير هذه الاجزاء
لكان المثاب غير المطيع والمعاقب غير العاصي والمعوض غير المولم وذلك لا
يجوز ولا مخلص من ذلك الا ما قلنا ان اعادة الاجزاء الاصلية هي التي تجب وما عداها
لا تجب اعادته فهذا اصل الكلام في الاعادة واما الموضع الثاني وهو الكلام فيما بعد
الاعادة فاعلم انه لا بد بعد الاعادة من الحساب في عرصة القيامة ولابد من المسألة وانطاق
الجوارح ولابد من الميزان والصراط والحوض عليه اما الحساب فالمعنى ان يطلع عليه

متكلم في حقيقته اما ثبوته فالذي يدل عليه قول الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا واذا حاسب الله على اوليائه فاولى ان يحاسب اعداءه
يدل على ذلك كثير من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه والذي ذكرنا ايراده في هذا الموضع مثلا
الى الاختصار واما كيفية محاسبتهم فاعلم ان محاسبة الله تعالى لخلقه ليست كمحاسبة بعضهم
لبعض بل محاسبتهم الله تعالى كالنفس الواحدة بان يوجد الكلام احسبهم كلاما وهكذا الكلام في
المسألة والذي يدل على ثبوتها قوله تعالى فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين
الى غير ذلك من الايات والاخبار واما انطاق الجوارح فالذي يدل عليه قول الله تعالى اليوم
نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون الى غير ذلك من
الايات ومن الاخبار واما كيفية ذلك فقد اختلف العلماء فيه فمنهم من قال ان الله تعالى يوجد في
الجوارح الة الكلام فتكلم المسلم هي ومنهم من قال ان الله تعالى يوجد الكلام في الجوارح وهذا اولى
واصح لانه مطابق القران الكريم فلو كان المتكلم من جعله تعالى لما قال وتكلمنا ايديهم لان محل
الكلام لا يوصف بانه متكلم ولانه تكلم على وجه الحقيقة واما الكتب فالذي يدل على
ثبوتها قول الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله تعالى ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا
يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فقد دل ذلك على ان هنالك كتابا سطر فيها اعمالهم صغيرها او
كبيرها واما كيفية اخذ الكتب فالمؤمنون يعطون كتبهم بايمانهم والعصاة يعطون كتبهم
بشمائلهم كما ورد بذلك القران الكريم وقد قيل ان العاصي يجعل يده في صدره ثم يخرج من
وراء ظهره فيأخذ كتابه بشماله من وراء ظهره يعود بالدم مثل ... واما الميزان فيدل
على ثبوته قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله تعالى فاما من ثقلت
موازينه الى غير ذلك واما كيفية الوزن وما الذي يوزن فقد قيل انه يوضع في احدى
الكفتين صحف الحسنات وفي الاخرى صحف السيئات وقيل انه يوضع في احدهما نور وفي
الاخرى ظلمة ويكون في الوزن علامة لرجحان ثواب الحسنات والظلمة تكون علامة لزيادة
... فان رجحت كفة الحسنات بان الداعي ... ثقل كفة ملك فان رجحت كفة الحسنات
... السيئات وقد قيل انه يقف عند كل كفة ملك فان رجحت ... الا ان فلان بن فلان
العالم سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا وان رجحت كفة السيئات نادى العالم عندها فيح
سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا وان رجحت كفة السيئات نادى ...
الا ان فلان بن فلان شقي شقاوة لا سعادة
بعدها ابدا

ويكون الغاية في ذلك بعث السرور للمؤمن وبعث الغم للعاصي فاما الصراط فقد دل على ثبوته
قول الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم واما كيفية الجواز عليه فقد قيل انه يفسح للمؤمنين
فيعبرون عليه الى دار الخلود في الجنان ويضيق على العصاة حتى يلقوا بهم الى النار
فيسقطون فيها على ما ورد بذلك من الاثار عن النبي صلى الله عليه وآله ويكون الغاية في
الخبر جميع ذلك ما يحصل من اللطف لكل من سمعه من المكلفين في
واجتناب المعاصي وهذه امور وردت بها الشريعة وليس في قضايا العقول ما فعل الطاعات
يمنع منها ولا يحوج المصير الى تأويلها الى التعسف وحملها على غير ظواهرها لا لامر
يدعو اليه فيجب التصديق بها لورودها عن صادق ولا نكير والقطع بان لها
وجوها في الحكمة سواء عرفنا تلك الوجوه مفصلة ام لا فانا لا نجهل ان سائر الحكم
مما نعلمه فان حسن كل ما ذكرتموه في هذه الحكمة مبني على ان الانسان العاقل
المثاب المعاقب جسم وانه العالم العاقل وذلك مما لا نسلمه لكم بل هو عندكم فان الانسان
عندهم هو امر روحاني غير هذا الجسد وهو المدبر لهذا الجسد وهو العالم العاقل
المثاب المعاقب وثوابه روحاني وكذلك عقابه ولذلك يكون الملتذ من الثواب والعقاب
الحسيين فاما هذا الجسد فلا فائدة في اعادته لان الانسان غير هذه الآلة التي يحتاج اليه
في وصل الى غرضه من الخروج لم يحتاجها بعد فكذلك قلنا ان العلم بان الانسان هو هذا الشخص
لا امر سواه هو علم ضروري فكان مرادعا جاحد ذلك فهو مكابرة للضرورة كما ان
نعلم بان الفرس هو هذا الحيوان المخصوص لا امر سواه هو علم ضروري فكان مرادعا جاحد
ذلك في الفرس مكابرا للضرورة فكذلك هاهنا والذي يدل على ان العلم بذلك ضروري وجوه
احدها ان العلم بذلك لو لم يكن ضروريا لما علم الواحد منا ولا سائر العقلاء حسن توجه الامر والنهي والمدح
والذم الى هذا الشخص الذي يشاهده ضرورة ولا شك انهم يعلمون ذلك ضرورة اما الاول
فالذي يدل عليه ان العلم بحسن الامر والنهي والمدح والذم فرع على العلم بكونه فاعلا
ومختارا ومستطيعا لان من علموه كذلك استحسنوا توجه الامر والنهي والمدح والذم
اليه ومن لم يعلموه كذلك لم يستحسنوا توجه ذلك اليه وقد ثبت ان العاقل المسمى والمختار
هو الانسان فثبت انه لو لم يكن العلم بذلك ضروريا لما علم العقلاء حسن ذلك ضرورة
واما الثاني فهو معلوم بفطرة العقل اذ لو وقف العلم بثبات هذه الاحكام

على العلم بما جعله الخصم انسانا لما علم هذه الاحكام الا من علم ما ذكروه و
معلوم خلافه الوجه الثاني ان الانسان لو كان هو غير هذا الشخص لما علم احدنا احوال
نفسه ضرورة من كونه عالما وظانا وناظرا ومريدا وكارها الى غير ذلك ومعلوم خلاف ذلك اما
الاول فالذي يدل عليه ان الانسان لو كان امرا غير هذا الشخص لما علم هذه الامور الا من علم
الادلة لان العلم بصفة الشيء يترتب على العلم بذاته فلو كان الشخص بهذه الامور ما يشيرون به
النفس التي هي عندهم جوهر مجرد روحاني لا يعلم الا بالادلة الدقيقة والبراهين اللطيفة لما علم هذه
الامور الا من علم الموصوف بها فلما كان علم الانسان بما ذكرناه من الاحوال ضروريا
لابد ان يكون العلم بالموصوف ضروريا واما الثاني فهو معلوم ضرورة لحده من نفسنا
بل من ذلك مفقود على ما يجده احدنا من نفسه دون ما يجده من غيره لانه قد يعلم في
غيره من الحالات التي عنده والمعلوم ضرورة هو هذا الشخص لا ما يشيرون اليه من النفس
الوجه الثالث انه قد ثبت ان المكلف لابد من كونه فاعلا والفاعل لا يكون الا حاصلا في
ان يقومها بما تصح احكام القادر الحي ومعلوم ان محل الفاعل مجمع الفعل وذلك بان ومن
ليس يعلم ذلك ولا شك في ذلك في هذا الشخص وكذلك فحكم الحي هو محل الادراك ولا شك
هذا الحكم الا في هذه الجملة دون غيرها فيجب ان يكون هي الانسان دون ما ذكروه الوجه
الرابع انه قد تقرر ان الواحد منا يعلم من نفسه ضرورة انه مشتهيه ونافر وانه هو المشتهي
والنافر وانه هو العالم ولا شك ان المشتهي النافر هو الشخص فيجب ان يكون هو العالم
وعلى هذا ان العالم هو النفس والمشتهي النافر هو الشخص فكان يجب على هذا ان يعلم الانسان
كون غيره مشتهيا ونافرا ولكن المشتهي النافر غير العالم على هذا القول وذلك باطل
فما ادى اليه وهو القول بان الانسان غير هذا الشخص يكون باطلا الوجه الخامس ان الحال اولى
في هذه المسألة اما ان يعرفوا كون صانع عدلا حكيما وان القرآن كلامه وانه حق او لا يعرفوا
او لا يعرفوا ذلك فان لم يعرفوا شيئا من ذلك لم يحسن مكالمته في هذه المسألة وانما ينقل معه
الكلام الى اصلها لان الكلام في الاعادة وما يتعلق بها من ثواب او عقاب فرع على ذلك ولا يحسن
الكلام في الفرع الا بعد احكام اصله وان كان من المعترفين بما ذكرناه فلا شك ان القرآن الكريم

بالموت بان الانسان هو هذا الجسد دون ما فسره الله من النفس التي هي جوهر روحاني
قال الله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وقال تعالى يا ايها الانسان
ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء ركبك وقال تعالى
يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من
نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل
مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم [illegible] ولا شك ان المتنقل من هذه الاحوال هو هذا الـ[illegible] الله
تعالى ما ه الانسان وخبره تعالى صدق وقال تعالى قتل الانسان ما اكفره من اي شيء خلقه
من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسره ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره كلا لما يقض ما
امره فاخبر سبحانه ان الانسان الذي هو مخلوق من النطفة هو المذموم على كفره وانما
المامور الذي لم يقض ما امره به بعد ان هداه السبيل ويسره انما [illegible] وانه المقبور
المنشور وانه الحي الميت بقوله ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء انشره واذا ثبت ذلك
صح انه المحسن والمسيء والمثاب والمعاقب ويجب اعادته للجزاء على ما وردت به الشريعة
الرسول صلى الله عليه وسلم وبطل ما يقول [illegible] من الانفعال ولا [illegible] فان قيل ما بال الانسان
اذا مات بقي جثة لا منفعة له ولا فائدة فيه لولا ان الذي [illegible] هو الانسان [illegible]
قلنا انما كان كذلك لزوال معان كانت فيه وهو الحياة كان [illegible] اذا مات [illegible] من الحيوانات
وكان الذهب لو زال لونه وصار اسود لم يكن له منفعة ولا فيه فائدة ولو عرض [illegible]
ما اشتراه احد وكذلك [illegible] والدر والياقوت فانها لو بطلت الوانها وصارت سوداء [illegible]
قيمها [illegible] فكما [illegible] ان الذي يبطل هو الذهب في الحقيقة والدر والياقوت
لا [illegible] معانيها الوانها وهي اعراض [illegible] كل شيء منها [illegible] اعراض [illegible]
مكان له قدر وقيمة ومنفعة ما دامت [illegible] فيه [illegible] والله عنه كذلك الكلام
في [illegible] الانسان [illegible] وعلمه فانها اعراض [illegible] وحلت فيه [illegible]
حيا [illegible] وعاقلا والعاقل [illegible] هو الجسم لا امر سواه لكن بشرط [illegible] هذه المعاني به وحلولها
فيه كما ان المتحرك والساكن والحي [illegible] هو الجسم لا امر سواه لكنه بشرط حلول
معاني فيه وقيامها به وهي [illegible] والحركة والسكون والامر في ذلك اظهر من ان

٢٥٨

[illegible] الى الاصلاح في [illegible] والمبالغة فيه فبطل ما اوردوه واما قولهم بان المعقول من اللذات والالام ابلغ
[illegible] من المحسوس [illegible] بان [illegible] على [illegible] لذة [illegible] الاشياء الالام
[illegible] في [illegible] الجسمية في
[illegible] لذة الرياسة في [illegible] على لذة الحلوا والاطعمة الطيبة فلا [illegible] هذه اللذات
[illegible] على [illegible] الرياسة ولهذا [illegible] المطعم والمشرب والمنكح واركان [illegible]
[illegible] الرياسة وان لم يكن عليه ضرر في فوت [illegible] هذه اللذات [illegible] من منفعتها وانها وجبت
[illegible] العقلاء فاما الالام العقلي [illegible] اسلم انه ابلغ من [illegible] المعلوم ضرورة [illegible] كل عاقل
[illegible] الرياسة و[illegible] من المرتبة العالية في المال والجاه و[illegible] الدرة العقلية هو
[illegible] الحصانة حتى [illegible] قطع العضو [illegible] الرياسة [illegible] كان الالام [illegible] التي [illegible] معه الموت
[illegible] كل [illegible] كما قال [illegible] واستحبوا [illegible] عنه [illegible] وسقي من ماء صديد
[illegible] والذي [illegible] الموت فلا [illegible] كما قال [illegible] ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك [illegible] فبطل قولهم
[illegible] والالام العقلية وما من الحسية [illegible] من الانسان هو هذا الجسم كان
[illegible] جميعا العقلي والحسي [illegible] هذه الطريقة يجري الكلام في هذا الموضع واما الموضع [illegible]
الكلام في ان المكلفين لا بد من ان يصيروا اخر [illegible] في الجنة و[illegible] الثواب [illegible]
[illegible] في موضعين احدهما في [illegible] الثواب والعقاب والعوض [illegible] الثاني [illegible]
[illegible] يصيروا الى ما ذكرنا من الثواب والعقاب اما الموضع [illegible] علمنا ان الثواب الذي يستحقه المكلف
[illegible] به شريعة النبي صلى الله عليه من انواع النعم من الماكل والمشارب والفواكه والمناكح والمناظر
والحور والقصور التي [illegible] واما العقاب الذي يستحقه المكلف فهو ما وردت
به الشريعة ايضا من انواع [illegible] من [illegible] والسلاسل [illegible] وسرابيل القطران [illegible]
النار [illegible] الزقوم وشراب الحميم الى غير ذلك [illegible] هذا الموضع لذكره وهو لا [illegible]
[illegible] كان الله تعالى وسيد [illegible] صلى الله عليه وكما ورد [illegible] بان موضع الجنة [illegible]
السما والعرض [illegible] موضع [illegible] موضع النار التي يكون فيها العقاب [illegible]
[illegible] في موضع [illegible] في الدنيا [illegible] وقد دل على ذلك قول الله تعالى [illegible]
[illegible] فاطلع فراه في سواء الجحيم [illegible] اعلى الى اسفل واما [illegible]
[illegible] فيما [illegible] على الطاعة والايمان [illegible] على [illegible] العصيان [illegible] الثواب
الدائم [illegible] الى العقاب الدائم [illegible] الثاني وهم على [illegible]
انه النبي صلى الله عليه واما الموضع الثاني [illegible] احد من [illegible] لا يلاقي [illegible]
اما ثبوت الثواب للمومنين على سبيل الدوام وثبوت العقاب للكفار على سبيل الدوام [illegible]

صورة فإن المعلوم من حاله صلى الله عليه أنه كان يريد ذكر وجه الناسخ به وهو صلى الله عليه لا يدين إلا بالحق
ولا يخبر إلا بالصدق وأما الأول فهو كونه ظاهرا من حاله عند كل من سمع أخباره فإنه كان يدعو الخلق إلى الإيمان
بالله والعمل بشرائعه ويعدهم على ذلك الجنة التي عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين ويتوعد من خالفه
وكذبه بالنار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وأما الثاني وهو أنه صلى الله عليه لا يدين إلا بالحق ولا
إلا بالصدق فقد تقدم بيانه وهذه الجملة إنما الاختلاف بين المسلمين إلا ما يحكى عن جهم والنجمي من القطع
في الخلود في الجنة والنار وقولهما هذا باطل لأنه مخالف لما علم ضرورة من الدين ولما أجمع عليه المسلمون من
الصحابة والتابعين ولما دلت عليه حجة العقول الدالة من استحقاق العقاب والثواب على سبيل
الدوام وأما سقوط العقاب على سبيل الدوام للفساق من أمة النبي صلى الله عليه فقالت الزيدية والمعتزلة
إنهم صائرون إلى النار لا محالة ومخلدون فيها وقالت المرجئة الحشوية والمشبهة من أهل العدل وأهل الجبر
إن الفاسق من أمة النبي صلى الله عليه لا يخلدون النار وإن دخلوها فسيخرجون منها وحكي عن قوم
أنهم قطعوا على دخولهم النار وعلى خروجهم منها وهم النجدات من الخوارج على ما حكاه أبو القاسم البلخي
والدليل على صحة ما ذهبنا إليه قول الله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى
توعد كل فاسق بدخول النار والخلود فيها وكل من توعده الله بدخول النار والخلود فيها فلا بد من دخوله وخلوده
أما الأول فالذي يدل عليه أنه تعالى توعد كل عاص بذلك والفاسق عاص أما أنه توعد كل عاص بذلك فلأنه أوقع
لفظة من في الشرط والجزاء الذي هو الخلود في النار وذلك ظاهر في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ولفظة من إذا وقعت
نكرة في الشرط والجزاء اقتضت استغراق كل عاقل بالجزاء إذا ثبت له ذكر الشرط كما سيأتي بيانه لأنه يصح
منها الاستثناء أي عاقل شئنا والعلامة صحة الاستثناء من الخطاب تكشف عن كون الخطاب عاما مستغرقا وإنما قلنا
ذلك لأن الواحد منا إذا قال من دخل داري أكرمته فإنه يصح منه أن يستثني أي عاقل شاء فيقول إلا زيدا
أو عمرا أو بكرا أو غيرهما على ما نشاء من العقلاء وإنما قلنا إن صحة الاستثناء دال على الاستغراق لأن من حد
الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فإن الواحد منا لو قال علي لفلان عشرة إلا دينارا كان هذا
الاستثناء صحيحا من حيث أخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فإنه لولا استثناؤه للدينار من جملة العشرة
لوجب دخوله فيها وليس من الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله تحته كما زعمه المرجئة
لأن الاستثناء متى كان كذلك كان استثناء منقطعا عن حقيقته عند أهل اللغة لأن الواحد منا إذا قال رأيت رجالا
إلا زيدا أو رأيت رجالا إلا الأمير لم يكن هذا الاستثناء صحيحا عند أهل اللغة بل يكون عندهم استثناء منقطعا عن
حقيقته لما لم يجب دخوله تحت قوله رأيت رجالا ورأيت رجالا لأن هذا الخطاب ليس بعام لجميع الرجال
فلا يجب دخول من لا يجب دخوله تحت قوله رجالا وإن كان يصح دخوله تحته فهذا الاستثناء قد أخرج من الكلام ما لولاه
لصح دخوله تحته ولم يكن استثناء حقيقيا لما لم يكن مخرجا من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فعرفنا أن
من حق الاستثناء الحقيقي أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ومتى صح ذلك وجب أن يكون صحة
الاستثناء كاشفا عن كون الخطاب عاما مستغرقا لأنه لولا الاستثناء لوجب دخول المستثنى تحت

الخطاب وذلك هو معنى العموم والاستغراق ومتى صح ذلك وجب أن يكون قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله عاما في كل عاص لإفادة الخلود في النار لجميعهم إلا من استثناه ولأنه خالدين
فيها أبدا بعد دخولهم لها فتثبت الدخول والخلود لهم جميعا فإن قيل إنهم يقولون إن لفظة من
لا تقتضي الاستغراق إلا في هذا الموضع أم لا قلنا إنها تقتضي الاستغراق في غير هذا
الموضع لأن من كانت استفهاما فلا نزاع أن القائل إذا قال من عندك فإن هذا الاستفهام
يعم جميع العقلاء عند المستفهم ولهذا أمكن إجابته بذكر بعض من عنده عن بعض العقلاء
مقتصرا في الجواب عليه بما يخرج لفظة من يكون في الشرط والجزاء أولا وقعت استفهاما
فإنها لا تقتضي الاستغراق وسلمنا أن قول القائل من عندك لا يكون عاما مستغرقا
لما كانت هاهنا معرفة لأنها بمعنى الذي كأنه قال الذي عندك ولو كانت نكرة
ولم تكن فيما ذكرنا من الاستفهام وغيره لم تقتض الاستغراق ولهذا إذا قال القائل من دخل
بيتي لا يكون مستغرقا فإن كانت هاهنا نكرة لأنه كأنه قال من دخل
وليس كونها مستغرقة إذا وقعت للاستفهام تمنع من استغراقها إذا وقعت
نكرة في الشرط والجزاء فثبت بهذه الجملة أن الله توعد كل عاص بدخول النار والخلود فيها
وأما الثاني وهو أن الفاسق عاص فهو مما لا اختلاف فيه بين المسلمين ولأن العاصي هاهنا
هو من فعل ما كرهه الله تعالى أو ترك ما أراده الله فعله ولا شك أن الله تعالى يكره الأفعال
التي يكون بها الفاسق فاسقا فثبت أن الله تعالى توعد كل فاسق بدخول النار والخلود فيها
وإنما أخرجنا أصحاب الصغائر والتائبين من جملة من توعده الله تعالى لأدلة دلت على خروجهم
من هذا العموم فإن دلالة العقل والشرع قد دلتا على سقوط العقاب بالتوبة على ما
تقدم بيانه وكذلك قد دل العقل على أن عقاب الصغائر يسقط بما يقابله أو يزيد
عليه من الثواب وقد دل على ذلك أيضا قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما وأخبر سبحانه أنه يكفر السيئات عنا مع اجتناب
الكبائر منها وفي ذلك فائدتان إحداهما أنه تعالى لا يكفر الكبائر عنا إلا بالتوبة لأنه لو
كفرها من دون التوبة لكان مكفرا للسيئات من دون اجتناب الكبائر من حيث إنه إذا
لم يعاقب على الكبائر فأولى أن لا يعاقب على الصغائر ولو كفر السيئات من دون
اجتناب الكبائر لم يكن لاشتراط اجتنابها في التكفير معنى وفائدة والثانية
أنه يدل على التكفير للصغائر عنا لأنه شرط تكفير السيئات باجتناب الكبائر وهذا
يدل على أن السيئات التي تكفرها ليست من التي تجتنبها وهي الكبائر فعلى أنها

هي الصغائر فوعد تعالى بتكفيرها عند اجتناب الكبائر وهو تعالى لا يخلف الوعد لأن إخلاف
الوعد يكشف عن كون الخبر كذبا من حيث لم يقع المخبر عنه والله تعالى لا يخبر بالكذب
وأما أن من توعده الله بدخول النار والخلود فيها فإنه لا بد من دخوله لها وخلوده
فيها فالذي يدل عليه أن إخلاف الوعيد يكشف عن كونه كذبا لأن الوعيد هو الخبر
بوصول ضرر محض في المستقبل من جهة المخبر إلى المخبر فإذا لم يقع المخبر كان الخبر كذبا
من حيث كان مستندا لا المخبر على ما هو به وقد بينا فيما تقدم أن الله تعالى لا يخبر
بالكذب لأنه قبيح وبينا أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا وجه للعادة فثبت بهذه الجملة أنه لا
بد من دخول الفساق النار وخلودهم فيها كما لا بد وبطل قول من جوز من المرجئة أن
لا يدخل الفساق النار وبالخلود بطل قول من قطع على أحد وجهيه منها وجوز ذلك ليس
الخلود هو الدوام بدليل قول الله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون
فأخبر تعالى أنه ما جعل لأحد من البشر خلودا في هذه الدنيا وهو تعالى لا يريد البقاء
المنقطع لأن البقاء المنقطع قد جعله لكل أحد من البشر لأن كل أحد من البشر لا بد وقد بقي
بقاء منقطعا فقد بطل بذلك قول من قال من المرجئة إن الخلود هو البقاء المنقطع وصح أنه
الدوام ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه قول الله تعالى وإن الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى توعد
كل فاسق بدخول النار والخلود فيها وكل من توعده تعالى بدخول النار والخلود
فيها فلا بد من دخوله وخلوده على ما تقدم بيان ذلك وأما أن الله تعالى توعد كل فاسق
بدخول النار والخلود فيها فلأنه توعد كل فاجر والفاسق فاجر أما الأول فالذي
يدل عليه أن قوله تعالى وإن الفجار لفي جحيم اسم جمع معرف بالألف واللام ومن حق اسم
الجمع إذا عرف بالألف واللام أن يكون عاما مستغرقا لجميع ما يصلح له متى لم يكن هناك
معهود ينصرف الخطاب إليه بدليل صحة الاستثناء منه فإنه يصح أن تستثني أي
فاجر شئت المخاطب وصحة الاستثناء تدل على الاستغراق على ما تقدم بيان ذلك
ولا شك أنه لا معهود هنا لأنه يجب صرف الخطاب إليه فوجب حملها على ظاهرها
في الاستغراق ولأن الآية واردة مورد الزجر للعصاة عن المعاصي ولا شك
أن الفاسق مزجور عن المعاصي فيجب أن يدخل تحت ما تناولته الآية وفي
ذلك ثبت قولنا أن الله تعالى توعد كل فاجر بدخول النار والخلود

فيها لأنه تعالى أخبر أنهم يصلونها ولا يخرج ذلك إلا بخلودهم فيها وقد أخبر تعالى أنهم لا
يغيبون عنها يوم الدين وهو يوم الجزاء لأن الدين في اللغة هو الجزاء يقال كما تدين
تدان أي كما تجزي تجازى وهو يوم لا آخر له لما قدمنا من الأدلة على دوام الجزاء
بالثواب والعقاب في دار الآخرة وفي ذلك صحة ما قلناه من خلود الفجار في النار
فإن قيل إنه تعالى نفى أن يغيبوا عنها في الحال لأنه ذكر الآية بلفظة ما وهي تعمل
عمل ليس فيها ينفيهما من المضارعة قلنا إن هذا لا يعتمد عليه لأن التفسير كان قال إنهم
لغائبين في حال كونهم فيها وهو لا فائدة فيه فلا يجوز أن يحمل عليه على أن تقييد
بذكر يوم الدين يقتضي لا يغيبون عنها يوم الدين كما أن القائل إذا قال أريد ألقى الحبيب
غدا وما هو عنه بغائب اقتضى ذلك أنه لا يغيب عن الحبيب غدا ويجري على هذا أن لا يغيب الفجار
عن الجحيم فيما هو معهود من يوم الدين فثبت أن الله تعالى توعد كل فاجر بدخول النار والخلود
فيها وأما الثاني وهو أن الفاسق فاجر فهو مما لا خلاف فيه بين المسلمين لأنهم لم يختلفوا
في أن المرتكب للكبائر كالزنا المشهور وقتل النفس المحرمة عمدا يسمى فاسقا
وإن كان من المقرين بها لحرمته عليه فإذا ثبت ذلك صح ما قلنا من الله تعالى توعد
كل فاسق بدخول النار والخلود فيها وأما أن كل من توعده الله تعالى بذلك فلا بد من حصوله
فالذي يدل عليه أنه لو لم يقع لانكشف لنا أن الخبر عنه كان كذبا وقد بينا أن الكذب قبيح
وأن الله تعالى لا يفعله فثبت بهذه الجملة خلود الفاسق في النار الكلام في إيراد الشبه
التي يتعلقون بها وجملتها أنها من جوز دخول الفساق النار وجوز أن لا يدخلوها
فيتعلقوا بأن قالوا إن أهل اللغة العربية لم يضعوا لفظة للاستغراق وللعموم بل ما
من لفظة تصلح للعموم إلا وهي صالحة للخصوص ألا ترى أن قوله تعالى وخلق كل شيء أراد
به الخصوص من حيث لم يخلق أفعال العباد وإن كان هذا اللفظ يصلح للعموم وأمثال
ذلك كثير وإذا ثبت هذا وجب أن نتوقف في عمومات الوعيد لأنا لا نعلم أن
الله تعالى أراد بذلك الفساق من أهل الصلاة والكفار والجواب عن ذلك من وجهين
أحدهما أن الأدلة قد دلت على أن أهل اللغة قد وضعوا ألفاظا كثيرة تصلح
للعموم والاستغراق ولم يكن لفظ يصح منه الاستثناء فهو عام مستغرق
لجميع ما يصلح له على ما قدمنا بيان ذلك ولا إشكال أن كثيرا من الألفاظ العربية
يصح منه الاستثناء نحو الجمع المضاف والجمع المعرف بالألف واللام ولفظ من وإذا وقعت

تكرر في الشرط والجزاء أو في الاستفهام على ما تقدم بيان ذلك فيجب أن يكون ذلك عامًا
فبطل قولهم أن أهل اللغة لم يضعوا ألفاظًا للعموم الوجه الثاني أنه لو كان لما ذكروه
للزمهم أن يتوقفوا في عمومات الوعيد بالنار للكفار وكذلك عمومات الوعد
بالثواب للمؤمنين فلا يقطعون بخلودهم أيضًا لمثل هذه العلة التي ذكروها وهم
لا يقولون بذلك على أنهم قالوا إنما فرقنا بين عمومات الوعد وبين عمومات الوعيد من حيث أن
الله تعالى قد ندب عباده إلى العفو ومدح عليه وقال تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن
الناس والله يحب المحسنين وكذلك فإن أهل اللغة يمدحون من وفى بوعده وأخلف
وعيده قال الشاعر وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدي
فعلمنا بذلك أن الله تعالى أولى بأن يفعل ما وعده وأن لا يفعل ما توعده فحملنا
عمومات الوعد على ظواهرها دون عمومات الوعيد قلنا الجواب عن ذلك أنا قد بينا
فيما تقدم أن إخلاف الوعيد يكشف عن كونه كذبًا وأن الله تعالى لا يخبر بالكذب
فأما قولهم أن الله تعالى قد ندب عباده إلى العفو فهو مما لا يفيدهم فيما يرومونه
لأن الله تعالى ندبهم إلى العفو وترك الانتقام ولم يندبهم إلى إخلاف الوعيد لأن ترك
الانتقام ليس هو إخلاف الوعيد لأن من له الانتقام قد يتركه وإن لم يكن قد فعل
وعيدًا يكون مخلفًا له والوجه في ندبهم إلى العفو ما يرجع إلى مصلحة الجاني واستحقاق
الثواب على ذلك وإلى مصلحة المعفو عنه وأنه منتفع بإسقاطه عنه فقد كان يجوز
أن يعفو الله تعالى عن المجرم من جهة العقل فلما ورد الشرع بأنه تعالى لا يعفو
عنهم وقطعنا على ذلك لئلا يكون خبره كذبًا تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا
فأما قولهم أن أهل اللغة يمدحون من أخلف وعيده وذكر وعده فهو مما لا نسلم
لهم على الإطلاق بل قد يمتدحون بإنجاز الوعد والوعيد جميعًا قال الشاعر
إن أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الآباء والبيت لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت
من ثاره على فوت وإذا امتدح الواحد منا بإخلاف الوعيد فذلك لأنه يخبر عن
عزمه على الفعل الذي توعد به لا على القطع عليه لأنه لا يعلم ما يكون في المستقبل
والله تعالى إذا أخبر بخبر فإنما يكون على القطع لأن العزم لا يجوز عليه تعالى
ثم حسن أن أحدنا إنما يفعله ليتخلص من المضرة فيما يريد فعله أو يوطن نفسه على
تحمل المشقة على ما يريد فعله وكلاهما مستحيلان على الله تعالى فلهذا

قلنا إنه تعالى لا يجوز عليه العزم وإن خبره تعالى يكون على القطع فإذا لم يفعل المخبر به
كان كذبًا تعالى الله عنه وعلى هذا المعتمد قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت
إليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد وقد تمدح الواحد منا بأن ما وعده
مما هو ظلم وهذا هو الغالب من أحوال الناس بعيد وأنه يدل على مهم على هذه العلة أن يعفوا
الله تعالى عن الكفار وسوء عواقبهم وهم لا يقولون به ومن جملة ما يتعلقوا به قوله تعالى
يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا قالوا
نهاهم عن القنوط من رحمته تعالى ووعد بغفران جميع الذنوب فوجب أن يقضي بأنه تعالى يغفر
جميع الذنوب إلا ما خصه الدليل والجواب عن ذلك أن ظاهر الآية إذا لا تعلق المشرك
وهو المكثر من المعاصي وذلك لأنه لا يمتنع أن يغلب على من هذه حاله اليأس من الغفران
ويظن أنه لا خلاص له لكثرة إسرافه بين ذلك أنه تعالى قيده بقوله الدليل على موافقها
عن الشرع بين لهم أنهم إن تابوا يغفر لهم بقوله وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم
العذاب ثم لا تنصرون فلو كان أراد غفران الذنوب من غير التوبة لما جاز أن يأمرهم بالتوبة
من بعد لأنه على هذا القول كان لا يأتيهم العذاب إن لم يتوبوا فلم يكن لإيجاب التوبة من بعد ذلك
وجه وبعد فلو أراد تعالى غفران الذنوب من دون توبة لكان المكلف مغرى بفعل المعاصي لأن خبر
الله تعالى ورد على القطع بغفرانها على ظاهر القول فمثل هذا لا يجوز على الحكيم تعالى فلم يبق
أن يكون أراد بذلك أنه تعالى يغفر الذنوب جميعًا بعد التوبة فإن قيل هب أن السمع قد دل على دوام
العقاب بظاهره وأنه لا دلالة فيه تدل على إسقاطه ولكن دلالة العقل ما تقتضي أن
العقل يمنع من خلود من عصى يومًا واحدًا في نار جهنم أبدًا لأن من قبل العقل يقضي بأن العقوبة
على قدر الجناية فإذا زادت العقوبة عليها كانت الزيادة ظلمًا والله تعالى لا يفعل الظلم
لا سيما وقد ورد ذلك بقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا
يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون فكيف يكون جزاء من لا بد من السيئة يوم واحد قلنا إن
المورد لهذا السؤال لا يخلو إما أن يكون من المعترفين بالصانع العدل الحكيم وإثبات النبوة
والمعترفين بالشرائع وصحتها أو من المنكرين لذلك أو لشيء منه فإن كان من المنكرين
لذلك أو لشيء منه لم يجز مكالمته في هذه المسألة لأنها فرع لا يعلم إلا بعد العلم بتلك
الأصول وإنما يتسلسل أن ينقل الكلام معه من هذه المسألة إلى أصولها فإذا تقررت
صحة الكلام في هذا الفرع وإمكان إن كان من المعترفين بجميع ذلك فجوابنا عنه
وجهين أحدهما على وجه الجملة والآخر على وجه التفصيل أما الكلام الذي يجوز أن يقول

قد جمع كل من اعترف بنبوة محمد صلى الله عليه وصدقه فيما جاء به من عند الله تعالى
ان الكفار مخلدون في النار وعلم ذلك ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وورد به صريح القرآن في مواضع كثيرة وان لم يكفر الواحد منهم الا يوما واحدا او ساعة
واحدة وكثيرا منهم [illegible] ذلك في حقهم مع قلة معاصيهم وتناصر بعد بها اخبار ان [illegible]
في حق الفساق وهو قول المعاصي وقصر مدتها بالنسبة الى حق الكفار فاذا جاز
في احدهما جاز في الآخر مثله ومن قال انا اقول ذلك في الكفار انما هو من الدين
لوروده ما هو معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله ضرورة ولحق بالطائفة الاولى
المنكرين للشريعة وصار الكلام معه كالكلام معهم ومتى قال اني سلمت ذلك في
حق الكفار لما ذكرته من الوجوه للشريعة الى [illegible] على الاعتراف به وان لم اعقل
وجه العدل فيه غير اني اعلم على وجه الجملة ان الله تعالى لا يظلم احدا ولا يوصل اليه
الا ما يستحقه من العقاب فاقول ان خلود الكفار عدل وانهم يستحقونه لانه فعل
عدل حكيم وان لم اعلم وجه ذلك على التفصيل قلنا فارض مثله في الفساق فهم في مثل
هذه الطريقة وقل فيهم مثل ما قلت في الكفار الا انا قد اوردنا من الادلة الواردة
في الكتاب الكريم التي تدل على خلودهم ما لا يمكن دفعه فصاروا في باب الخلود
كالكفار وليس كلما جهل الانسان وجهه يكون له نفيه ليس ما جهله الانسان
من الامور اكثر مما يعلمه وهذا يوجب عليه ان يقول في الفساق مثل ما قال في
الكافر من انهم يخلدون في النار وانهم لا يخلدون الا باستحقاق لان تخليدهم
لغير استحقاق يكون ظلما والله تعالى عنه وان لم يعرف ذلك مفصلا فهذا
هو الجواب على طريقة الجملة واما الجواب على طريقة التفصيل فهو ان نقول ان العقاب
على القبيح او على ترك الواجب انما يحسن الذم عليه ولا شك ان الذم يستحق عليه دائما
فكذلك العقاب لان المثبت لهما واحد وهو فعل القبيحات وترك الواجبات واستحقاقهما
على وجه واحد وهو الاستحقاق والاهانة ولا انقطاع بعد الاستحقاق يسقط واجب
وهو التوبة والندامة فاذا كان سببهما المثبت لهما واحدا ووجههما الذي
يستحقان عليه واحد ومسقطهما بعد الثبوت واحدا جرى امرهما واحدا ولم يفترقا
في دوام ولا انقطاع وقد بينا تفصيل هذه الدلالة في الحجة العقلية فاغنى
ذلك عن اعادته ههنا فاذا ثبت استحقاق الذم على الاساءة دائما ثبت

استحقاق العقاب دائما ايضا وبهما في الموضعين جميعا وبطل ما اوردوه [illegible] وهذا
بين لمن انصف فاما قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فلا تعلق للخصم بظاهره
لانه يقتضي ان جزاء المعصية معصية مثلها في جنسها وذلك لا يذهب اليه احد
ومن قال ان المراد به ان جزاء السيئة عقوبة مثلها في كونها سيئة قلنا فلا
ذكر في ذلك للدوام ولا انقطاع فلا يدل على واحد منهما وما قدمناه من الادلة
قد دلت على دوام عقاب الفساق فلا تعترضه ومن جملة ما تعلقوا به اخبار التي
يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله نحو ما روي عنه عليه السلام انه قال يخرج من النار رجل
بعد ما ذهب حسنه وسيره اي جماله وبهاؤه ونحو ما روي عنه عليه السلام انه قال يخرج
قوم من النار بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما الى غير ذلك من الاخبار والجواب عن
ذلك ان ما ذكروه من اخبار الآحاد وخبر الواحد لا يوصل الى العلم على ما قد مر بيان
ذلك وهذه المسألة يجب ان يحصل فيها الى العلم على ما تقدم بيان ذلك ايضا وبعد فان جميع
ما يوردونه في هذا الباب يعارض بما قدمناه من الادلة العقلية والسمعية التي قد [illegible] بدوام
عقاب الفساق وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من تحسى سما فسمه في يده
يتحساه في النار خالدا مخلدا فيها ابدا وروي عنه عليه السلام انه قال من تردى من جبل
فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا وقال صلى الله عليه وآله
من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في النار خالدا مخلدا ابدا وقال صلى
الله عليه وآله من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعل ذلك السوط حية طولها
سبعون ذراعا تسلط عليه في النار خالدا مخلدا فيها وله عذاب اليم وقال صلى
الله عليه وآله لا يدخل الجنة منان ولا عاق بوالديه ولا مدمن خمر فاذا تعارضت هذه
الاخبار لم يكن الا التوقف فيها او الرجوع الى الادلة القاطعة التي قدمناها مما يدل على
دوام عقاب الفساق ووجب رد اخبارهم لانها مخالفة لما قدمناه من ادلة العقل
والسمع ويتأول ايضا قوله عليه السلام يخرج قوم من النار اي يخرجون بالتوبة من اعمال اهل
النار التي كانوا يستحقون بها النار كقوله صلى الله عليه وآله [illegible] في النار واما اخذ
تحركهم عن النار يعني انهم باعمال اهل النار كانهم بها قد [illegible] فيها وانه عليه السلام
استنقذهم لهم الى الاسلام كانه اخرجهم ويكون قوله صلى الله عليه وآله بعد
ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما على وجه التشبيه بمن هذه حاله لانهم لو دخلوا

النار في تلك الحال الصارت هذه حالهم وكما قال الله تعالى وكنتم على شفا حفرة من
النار فانقذكم منها معناه انقذكم من استحقاق العذاب بقبول التوبة فان التائب
التوبة ملكا واخرا استحقوا من النار ولولا ذلك لوقعوا في النار والله اعلم فتبطل
بهذه الجملة ما ذهبوا اليه وصح قولنا ان الفساق يخلدون في النار فصل في الشفاعة
اعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه ذكر الشفاعة لوجهين احدهما انها تعرف
احكام اهل الاخرة والثاني ان المرجئة يتعلقون في العفو عن الفساق من اهل
الصلاة بشفاعة النبي صلى الله عليه واله فيقولون قد ثبت ان النبي صلى الله عليه واله له
شفاعة ولا فائدة فيها الا اسقاط العقاب واذا اردنا ان نتكلم في هذا الفصل تكلمنا
في خمسة مواضع احدها في حقيقة الشفاعة وثانيها في ثبوتها والثالث في تعيين من تكون له
وذكر الخلاف في ذلك ورابعها في الدليل على ما نذهب اليه في ذلك وخامسها
في الادلة المخالفين وحلها اما الموضع الاول فاعلم ان الشفاعة هي سؤال الجليل النفع
الى الغير او دفع ضرر عنه على حد يكون غرض السائل حصول ما ساله لاجل سؤاله
وانما قلنا هي سؤال لان سائر اقسام الكلام لا تسمى شفاعة وذكرنا جلب النفع ودفع
الضرر لان السؤال لهما جميعا تسمى شفاعة والمرجئة يقولون لا تكون السؤال
شفاعة الا من كان في دفع الضرر فقط والظاهر خلاف ذلك ولهذا انه لو شفع
الوزير الى الامير ليزيد فلانا في رتبته وعطيته كما قال يشفع اليه يصفح عن جرمه
وحطيته قال الشاعر فذاك فتى ان جئته لصنيعة الى ماله لم تاته بشفيع
وقال اخر انا سلمان لا امير ازوره وكل امير يخبأ ويكرم زائره فكلا
شافعي زار من صحبه عن الجلة بابه وما كود امره فحمل الامير بالعطية والتهم
عن الحرمان شفاعة وذلك يبطل ما ذهبوا اليه وذكرنا الغير لان سؤال
السائل جلب النفع الى نفسه او دفع المضرة عليها لا تسمى شفاعة على الحقيقة
لان الشفاعة ماخوذة من الشفع وهو نقيض الوتر فكان الشافع بانضمامه الى المشفوع
له يصيران شفعا وانما لا تسمى ذلك سؤالا مطلقا وقلنا على حد يكون غرض السائل
حصول ما ساله لاجل سؤاله لانه لو لم يكن كذلك لم تسم شفاعة على الحقيقة
ولهذا ان الوزير لو سال الامير ان يولي ولده بلدا او كان ذلك في عزم الامير
بكل حال وكذلك عرض الوزير بذلك التقرب الى الامير لا غير لم يكن سؤاله

الاسلام في الشريعة وهما الدين في الشريعة ايضا قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
ودل على ان معنى اللفظين واحد وقال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة فعرفنا بذلك ان معنى الايمان
والاسلام والدين في الشريعة واحد واذا ثبت ذلك ثبت ان كل مؤمن مسلم لقيام
ما به واحد وعلى هذه الطريقة استثنى الله تعالى المسلمين من المؤمنين بقوله فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين واما الموضع الثالث وهو ان
المعنى الذي يعلل اليه بالايمان والاسلام هو فعل الطاعات واجتناب المقبحات فالدليل
على ذلك ان الايمان والاسلام متى اطلقا افادا المدح والتعظيم للمؤمن والمسلم فيجب ان يكونا
مفيدين لما به يستحق المدح والتعظيم فيدخل في ذلك الفرض والنفل من الطاعات واجتناب
المقبحات وترك ما الاولى تركه من الحسنات وهذا الظاهر معنيهما في الشريعة او اخبار
عن الملة كما يقال فلان مؤمن ام كافر ام يقال فلان مسلم ام يهودي واما النفاق في
اللغة فهو من اظهر خلاف ما يبطن وهو ماخوذ من النفق الذي يحفره اليربوع وذلك
ان اليربوع يحفر بحجرة بابين يظهر احدهما ويخفي الاخر فاذا استشعر من الباب الذي
اظهر خرج من الباب الذي اخفاه وهو في الشريعة مقصور اطلاقه على من اظهر
الاسلام خلافا لما يبطنه من الكفر والكلام في كونه مقصورا على ما ذكرناه
ظاهر لان هذا الاسم كان يجري في زمان النبي صلى الله عليه واله على من هذه حاله
وعلى ذلك ورد القرآن الكريم بذكرهم حتى ان من كان ينكر المحاضر ... ما
بالعراق والحجازية لرسول الله صلى الله عليه واله لم يكن يسمى كاليهود والنصارى
وغيرهم واما الكفر في الشريعة فهو التغطية يقال يكفر فلان بالسلاح اذا
تغطى به وبه سمي الزراع كافرا لانه يغطي البذر قال الله تعالى ليغيظ بهم الكفار
اي الزراع على احد ... وسمي الليل كافرا لتغطيته الاشياء بظلمته قال لبيد
حتى اذا القت يدا في كافر واجن عورات الثغور ظلامها وقال الشاعر
يعلو طريقة متنها متواترا في ليلة كفر النجوم غمامها اي غطى النجوم وسمي
البحر كافرا قال ثعلبة بن صعير فتذكرا ثقلا رثيدا بعدما القت ذكاء يمينها في كافر
اي في البحر واما الكفر في الشريعة فهو اسم لمعاص مخصوصة كالجحد لله سبحانه
والتكذيب لرسله عليهم السلام وما اشبه ذلك وثبت لتلك المعاصي احكام

مخصوصة في الدنيا وهي قتل الكافر واخذ الجزية منه والمنع من دفنه في مقابر
المسلمين وان لا يغسله المسلمون ولا يدفن مثلهما او يزوج مسلمة ولا اختلاف بين المسلمين في
كون ذلك من احكام الكفار والكلام في نقل الكفر من اللغة الى ما ذكرناه على
مثل ما مضى في نقل الاسلام والايمان الى ما تقدم ذكره واما الفسق في اللغة فهو
الخروج على وجه الاضرار والفاسق هو الخارج على وجه الاضرار سواء كان
الاضرار بنفسه او بغيره وسواء كان الاضرار حسنا او قبيحا والفاسق في
الشريعة مقصور على من خرج من ولاية الله تعالى الى عداوته على وجه الاضرار بنفسه
ولاجل هذا سمينا كل من يستحق العقاب لكبيرة سواء كان كافرا او فاسقا او منافقا
او مرتكبا للكبائر وهو من اهل الصلاة والكلام في كونه مقصورا على ما
ذكرناه ظاهر ايضا ولهذا فان الامة تطلق هذا الاسم على كل من كان مستحقا
للعقاب لا يسبق الى الافهام عند اطلاقه سواه ويمتنع من اطلاق ذلك على من
خرج خروجا حسنا على وجه الاضرار بنفسه او بغيره وقد وصف الله تعالى القاذف
بانه فاسق فدل ذلك على ان هذا الوصف ينبئ عن استحقاق العقاب فهذا هو الكلام
في معاني هذه الالفاظ لغة وشرعا والذي يدل على ان الفاسق من امة النبي صلى
الله عليه وآله لا يسمى مؤمنا ولا مسلما انه مجمع على تسميته فاسقا ومختلف في تسميته
بما عدا ذلك فاجرينا عليه ما اتفقوا عليه وتركنا ما اختلفوا فيه مما لم يدل عليه
دليل وقد قال الله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره
اليكم الكفر والفسوق والعصيان فهذا يدل على ان الفسق مخالف للايمان وان الفاسق
لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ويدل على ان المعاصي منقسمة ثلاثة اقسام وهي
الكفر والفسق وصغائر العصيان كما نقوله ومما يدل على ذلك قول النبي صلى
الله عليه وعلى آله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين
يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن واذا فعل ذلك انتزع
الايمان من قلبه فان تاب تاب الله عليه فقيل يا رسول الله اكافر هو قال لا
قيل فما هو قال فاسق وهذا نص في موضع الخلاف فهذه الجملة تدل على صحة
ما ذهبنا اليه اولا والذي يدل على بطلان قول المرجئة انه يسمى مؤمنا ومسلما
على الاطلاق هو ان قولنا مؤمن ومسلم يفيدان المدح والتعظيم فذلك

ظاهر في الشريعة فانه يقال فلان مؤمن مسلم يعني انه مستمسك بشرائط الايمان والاسلام
ولهذا يحسن دخولهما تحت اوصاف المدح والتعظيم فيقال فلان رجل مؤمن مسلم
صالح زكي فلولا كونهما مفيدين في الشريعة للمدح والتعظيم لما جاز دخولهما في
اوصاف المدح واوصاف التعظيم كما لا يجوز ان يقال فلان رجل اسود صالح زكي
لما لم يكن قوله اسود من اوصاف المدح واسماء التعظيم ومما يدل على انهما في
الشريعة يفيدان المدح والتعظيم قول الله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكاة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا فاخرج
الله تعالى ذلك مخرج المدح والتعظيم واذا ثبت ذلك صح ان قولنا مؤمن ومسلم يفيدان
المدح والتعظيم اما ان الفاسق لا يستحق المدح والتعظيم فالذي يدل عليه اجماع الامة
فانه لا خلاف بينهم ان المرتكب للكبيرة لا يستحق المدح والتعظيم بل يستحق الذم والاهانة
والبراءة واللعن فلو سمي مؤمنا ومسلما على الاطلاق لكان ذلك تعظيما لمن لا يستحق التعظيم
او ايهاما لذلك وتعظيم من لا يستحق التعظيم قبيح على ما تقدم بيانه في اول باب العدل
وكذلك الايهام للقبيح قبيح لما فيه من التلبيس على المكلفين فلاجل ذلك امتنع اطلاق ذلك فيمن
هذا حاله وقد قال الله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا وقال تعالى
وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وقد ثبت ان الفاسق لا اجر له لانه احبط
ثواب طاعته بما ارتكبه من الكبائر وقال تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
ومعلوم ان الفاسق يستحق الخزي فبطل ان يسمى مؤمنا ومسلما على الاطلاق ومما
يدل على ذلك الادلة التي تقدم ذكرها ولا يستدل بها على جواز نقل الايمان والاسلام
من اللغة الى الشرع فلا وجه للتطويل في اعادتها هاهنا فثبت بهذه الجملة ان الفاسق
لا يجوز ان يسمى مؤمنا ولا مسلما على الاطلاق بل يقال هو مؤمن بالله ورسوله
فيكون ذلك بمعنى التصديق فقط واما الذي يدل على ان الفاسق ليس بمنافق على ما
يقوله الحسن البصري فهو ما ثبت من ان المنافق مقصور اطلاقه في الشريعة على من
اظهر الاسلام خلاف ما يبطنه من الكفر ولسنا نعلم ان الفاسق يعتقد خلاف
ما يظهر من الاسلام فلم يجز تسميته منافقا لانه لم يدل دليل على ان اسم المنافق
منقول بالشرع عن معناه اللغوي الا الى ما ذكرناه من انه في الشريعة مقصور
اطلاقه على من اظهر الاسلام خلاف ما يعتقده من الكفر فان قال ان

اعرام من يظهر الاسلام على الكباير التي يستحق عليها العقاب بل على انه ليس يعتقد
ما يظهر انه يعتقده من المعاد والجزاء ولهذا فان من اعتقد في جحر حيه ثعبانا لا ادخل يده
فيه مع هذا الاعتقاد ومن اطلق يده في جحر فيه حيه فانا نعلم بذلك انه لم يعتقد ان فيه حيه
ولذلك فان من ترك اباه موجعا وقال من نعلم انه يقدر عليه ان فعلت هذا كذا
ادخلتك هذه النار فانه لا يفعله ابدا فلهذا قلنا ان من يقدم على ما يستحق به العقاب بالنار
فانه لا يعتقد المعاد والجزاء بالنار فلهذا ليس كما ذكرت لانه يجوز ان يعتقد المعاد والجزاء
ويكون مرجيا يامل العفو مع الاصرار ويجوز ان يكون هو والوعيدي يرجو التوبة على تلك
من العقاب ولذلك يؤثر اللذة العاجلة فاما ما ذكرته من مسائل الحيه فليس يبطل ما قلنا
بل يظهرها ان يكون دخل الجحر الذي فيه الحيه والاسلام في هذه الصور وقد دخل
من اجل الذي يرجو السلامة من الحيه او يكون يتبعه دربا فانا نسلم به من يتبعها فاما
الاماكن التي ذكرها وذلك انها ليس يبطل ما قلنا لان الاماكن هناك خاصة لهم
يستوي تفقه وكلا منا في امر هو فيه يتوقف عن طلبها او رده وشبهة
الفاسق لا يسمى منافقا واما قول الخوارج ان الفاسق كافر فالذي يبطل انه لو سمي كافرا
لم يخل اما ان يكون سماه بذلك على موجب اللغة او على موجب الشريعة ولا يجوز ان
يسمى كافرا على موجب اللغة لان الكفر في اللغة هو التغطية على ما تقدم والفاسق
ما غطى نعمة الله تعالى ولا كتمها فلم يجز ان يسمى كافرا على موجب اللغة ولا يجوز
اجراء ذلك عليه بعرف الشريعة لانه لم يدل دليل على ان ذلك منقول الى الفاسق ومن
يستحق العقاب اي عقاب كان ولو كان اسم الكافر منقولا الى ذلك لعرفه (الشرع)
لانهم اهل الشرع من اطلاق اسم الكافر انه زان وسارق كما يفهمون من اطلاق
اسم الصلاة هذه الاذكار المخصوصة والافعال المخصوصة لما كانت الشريعة
قد نقلت اسم الصلاة من اللغة اليها ومعلوم ان الانسان اذا قال زيد قد كفر فانهم
لا يفهمون من ذلك انه قد زنا او سرق بل يفهم منه انه قد اتى نوعا من المعاصي
يستحق عليها عقابا عظيما فعلمنا ان الشريعة قد نقلت قولنا كافر الى من يستحق
عقابا عظيما في الاخرة مع احكام مخصوصة في الدنيا […] ذلك ووجه ان
الكفر في الشريعة اسم لمعاص مخصوصة يستحق عليها عقابا عظيما […] ان لتلك
المعاصي احكاما مخصوصة في الدنيا وبذلك لا احكام لا تستحق الفاسق

والدليل على ما قلناه هو ما تقدم من الادلة على ان الفاسق لا يسمى كافرا لان ذلك
يعتقد من الاهمال وجميع ما ذكروه معترض الاحتمال يواجه حمل هذه الايات على
مطابقة ما ذكرناه […] فبطل ما ذهبوا اليه وصح بهذه الجملة الكلام
فيما يطلق على العاصي من الاسماء والاحكام واما ما يطلق على المطيع من الاسماء والاحكام
فقد يسمى مؤمنا وتقيا وبرا ومخلصا ووليا لله الى غير ذلك من الاسماء المفيدة المرفعة
واما احكام المومن فمن ذلك انه يستحق المدح والتعظيم ويجب موالاته ويكرم […] ان
ويقبل شهادته لكونه […] مرضيا عند الله وللصالحين من عباده الى غير ذلك من
الاحكام التي يقف معرفته على الفقهاء فعلى هذه الطريقة يجري الكلام في المنزلة بين
المنزلتين واعلم ان صاحب الكتاب رضي الله عنه وارضاه ختم كتابه هذا بالدعاء فقال
وانا ابتهل الى الله سبحانه في ان يعظم لي بركة النفع ولكافة المسلمين واساله السفر
على طريقه الهدى والتقوى ورحمه الى […] ان رحمته قريب من المحسنين سلام
على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله الامين وعلى اله الاكرمين وسلامه
عليه وعليهم اجمعين […] ان يتكلم […] الدعاء وما […] اما الدعاء فهو طلب
المراد من الغير في الدعاء ما هو ويشترط ان يكون المطلوب منه فوق الطالب في
الرتبة ولا بد من اعتبار الرتبة فيميز الدعاء من السؤال المطلق والا فالسؤال
[…] طلب للمراد من الغير واما الموضع الثاني فيما يحسن الدعاء به وما لا
يحسن فاعلم ان ذلك ينقسم الى قسمين احدهما يرجع الى الداعي والثاني يرجع
الى غيره فالاول ينقسم الى قسمين جلب نفع ودفع ضرر والنفع على ضربين
منافع الدنيا ومنافع الاخرة فاما منافع الدنيا فانه يحسن منه ان يدعو الله
تعالى ان يفعلها له بشرط ان لا يكون في فعلها فساد في الدين ويشترط اظهار
الشرط او اضماره واما منافع الاخرة كالمدح والثواب فانه لا يحسن منه ان يدعو
الله تعالى ان يفعلها على سبيل القطع الا متى علم انه مستحق لها بان يكون معصوما
او بان يكون خبره معصوم بانه مستحق لذلك وان لم يعلم انه مستحق المدح
والثواب ان يدعو الى الله ان يوفقه لما كلفه ان يفعله له بشرط ان يكون
مستحقا له سوا اظهر الشرط ام اضمره وانما قلنا ذلك لانا قد بينا ان

ان العظيم من لا يستحق لتعظيم فيه ومن كان ذلك فيحسن من العبد ان
يدعوا الى الله تعالى لا بشرط الاستحقاق على ما تقدم واما دفع الضرر
الذي يدعوا به لنفسه فلا يخلوا اما ان يكون من مضار الدنيا او من مضار
الاخرة فان كان من مضار الدنيا كالالام والغموم التي ينزلها الله تعالى
بالعباد حسن من العبد ان يدعوا الى الله تعالى بان يدفعها عنه بشرط ان يكون
ذلك صلاحا في باب الدين سوا اظهر الشرط او اضمره وان كان الضرر من مضار
الاخرة حسن منه ان يدعوا الى الله تعالى بتركه هذا من جهة العقل الا انا
قد بينا ان العقاب حق لله تعالى وانه يحسن منه ان يعفوا عنه مع الاصرار ان علم
استحقه العبد لاجله فاما بعد ورود السمع بان الله تعالى يسقط العقاب
من كل من مات مصرا على كبيرة فانه لا يحسن من العبد ان يدعوا الى الله تعالى
بتركه مع الاصرار على سيئة الذي استحقه لاجله لانه يصير كانه قال
اللهم اخلف وعدك او الصدق في خبرك وذلك لا يحسن واما يحسن من العبد
ان يدعوا الى الله تعالى بان يعينه على التوبة في الاقلاع من ذلك الذنب الذي
يستحق العقاب فهذا هو الكلام فيما يحسن الداعي من جلب النفع او دفع
الضرر واما ما يتعداه فهو ينقسم الى ما يكون دعا للغير والى ما يكون
دعا عليه والدعا للغير اما ان يكون بمنافع الدنيا او بمنافع الاخرة
فان كان دعاه له بمنافع الدنيا كالرزق والصحة وكثرة الاولاد
فانه يحسن منه ان يدعوا الى الله تعالى ان يفعلها الذي للغير الذي يحب
الدعا له بشرط لا يكون فيها فساد في الدين على مثل ما قدمنا في دعايه
لنفسه بمنافع الدنيا سوا اظهر الشرط ام اضمره وان كان ما
يدعوا له هي منافع الاخرة من المدح والثواب فلا يخلوا اما ان
الداعي قاطعا على استحقاق المدعو له بتلك المنافع كان ما

يكون قد علم ذلك من حاله بدلالة شرعيه على مثل ما نقوله في علي عليه
السلام وفاطمة وولديها عليهم السلام فان قطع على كون المدعو له
مستحقا لذلك جاز له الدعا من دون اعتبار شرط وان لم يقطع ولكن
غلب على ظنه استحقاقه لذلك حسن منه الدعا ايضا ويكون ذلك مشروطا
بالاستحقاق وان لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به فهذا هو الكلام
في الدعا للغير واما الدعا على الغير فان الداعي اما ان يقطع على
استحقاقه لما يدعوا عليه نحو ان يشاهده يشرب الخمر ويزني او يقذف مسلما
او يسرق ماله فانه يحسن منه الدعا عليه بالعذاب واللعن الذي هو الابعاد
من رحمة الله وان لم يعلم ذلك بل جوز استحقاقه للعقاب وجوز خلافه
بان يكون قد شاهده يشرب الخمر او يسرق او يوافق بعض الكبائر
ثم غاب ولم يدر هل تاب من ذلك او لم يتب فانه يحسن منه والحال ما
ذكرناه لعنه والدعا عليه بما يستحقه ويكون ذلك مشروطا
بالاستحقاق وان لم ينطق بهذه الشريطة فهي في الحكم كانه منطوق
بها فهذا هو الكلام فيما يحسن ان يدعوا به وما لا يحسن ونحن نسال
الله تعالى ان يجعل التوبة خير احوالنا وخاتمة اعمالنا وان يرزقنا توفيقا
نعمر قلوبنا وعفوا يرحض ذنوبنا ونصيرة نعلم بها رشدنا وبرهانا
ندفع به ضدنا ويعيننا بمنه من طلب من لا يدوم لنا ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وان يصلي على نبيه محمد وعلى اله الطيبين
وقد اثبتنا في هذه التذكرة المباركة على جمل من فوائد هذا الفن
ونرجو ان يكون فيه كفاية لمن عرفها واحكمها ومن احب الزيادة
على ما ذكرناه فيها فعليه بالكتب الكبار المصنفة في هذا

الفن وانه يكدر فيهما ما يشفي غليل الصدور ويوضح ما يلتبس من الامور
فالله تعالى يكثر للعلماء حسنا ويرحم ماضيهم ويوفق من بقي منهم لما يرضيه
ويصلي على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله الاخيار والحمد لله الذي هدانا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقال وانا اسال من وقف على
هذه التذكرة من العلماء اهل الضبط والورع ان علم فيها خللا في
لفظ او معنى ان يتدارك ذلك ابتغاء الثواب باصلاحه فانه لا يسلم من الخطا والسهو
سوى العالم لذاته وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين
وصلواته على سيدنا [illegible] محمد النبي وعلى اهل بيته الطاهرين
وحسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير وكان
وكان الفراغ من نساخة هذه التذكرة يوم الجمعة [illegible] ليلة خلت من
شهر القعدة الذي هو من شهور سنة تسع وعشرين وثمانمائة وذلك
بخط العبد المفتقر الى رحمة ربه الملتجي [illegible] علي ابن العبد المبارك
[illegible] الهمداني عفا الله عنه وللمسلمين ورحم الله والديه [illegible] وذلك بالمشهد
المقدس بظفار المحروس صلوات الله على صاحبه وسلامه عليه وعليهم اجمعين

صحائف عدد ٢٣٥

والحمد لله وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليما كثيرا
وحسبنا الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير
[illegible]



المكتبة المتوكلية السميلية بالجامع الكبير بصنعاء — رقم التصوير ١٤٥

رقم المخطوط فيها ٢٠٠ علم الكلام

اسم الكتاب وموضوعه التذكرة في علم الكلام

وهو كتاب يبحث فيه أدلة الفصل الأول تقريبا. وتضمينه الكلام عن عقائد المعتزلة ومذاهبهم

اسم المؤلف لم يعلم

تاريخ المخطوط ٦٢٧ هـ — عدد الأوراق ٢٦٦ — القياس ٢٥×٢٢ سم

الملاحظات

نسخة جيدة